منطق و مباحث الفاظ

مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی

به اهتمام

مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۵۳

ISBN of reproduction: 978-1-77096-181-4

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا
با همکاری دانشگاه تهران

Mantiq va-mabāḥis-i alfāz

منطق و مباحث الفاظ

(مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی)

Muhaqqiq, Mahdi

با هتمام

مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۵۳

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تهران - ایران

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه چاپ شد چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه واقتباس منوط به اجازهٔ ناظران این سلسله است شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ

۳۶۵

۵۳/۴/۳

قیمت ۵۶۰ ریال

اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

۸

زیر نظر

دکتر مهدی محقّق
استاد دانشگاه تهران
و
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

پرفسور توشی‌هیکو ایزوتسو
استاد دانشگاه مک‌گیل کانادا
و
استاد افتخاری دانشگاه کی‌او ژاپن

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال
شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق با مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلداول ، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات ، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری ودکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر هرمان‌لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی ، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به‌انتشار)

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر

محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول، متن، زیر چاپ)

۸ـ مجموعهٔ متون ومقالات تحقیقی دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (نزدیک به‌انتشار)

۱۰ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسورایزوتسو ودکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ)

۱۱ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آمادهٔ چاپ)

۱۳ـ افلاطون فی الاسلام، مجموعهٔ متون و تحقیقات، باهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱٤ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۵ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، باهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش‌پژوه (آمادهٔ چاپ)

فهرست مطالب

الف ـ قسمت عربی و فارسی

ب : قسمت انگلیسی و فرانسه

مهدی محقق

۱

فصل فیما هی صناعة المنطق وفیما ذاینتفع بها

(صفحات ۱۰-۱)

در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه مجموعهٔ خطی نفیسی به‌شمارهٔ ۵٤۶۹ وجوددارد که مشتمل بر ۲۳ رساله است ودر سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نوشته شده‌است. این مجموعه متعلق به‌کتابخانهٔ حاج شیخ علی علومی یزدی بوده و در دفتر چهارم نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳٤٤) ص ٤٤۹-٤٤۷ معرفی شده است.

ششمین‌رسالهٔ این‌مجموعه تحت عنوان: «فَصْلٌ فِیماهِیَ صِناعَةُ المَنْطِقِ وَ فِیما ذَا یُنْتَفَعُ بِها» آمده و چنانکه از نام آن پیداست در بارهٔ صناعت منطق و فایده آن است ودرسال ۵۵۷ نوشته شده است.

از نویسندهٔ این رساله آگاهی در دست نیست ولی می‌توان حدس زدکه در دوره‌ای نوشته شده‌که دانشمندان می‌خواسته‌اند نیاز واحتیاج به‌فنّ منطق‌را اثبات‌کنند یعنی دورهٔ فارابی و ابن‌سینا، وگرنه در دوره‌های بعد همچون دوره‌کاتبی قزوینی و قطب‌الدّین رازی و سعدالدّین تفتازانی توجّه فراوان به‌مطالب ابواب مختلف منطق داشتند وفایده وسود آن را فقط باختصار در آغاز کتابها یادآور می‌شدند.

در این جا بی‌مناسبت نیست یادآور شویم که در مجموعه‌ای از رسائل فلسفی که

نسخهٔ عکسی آن بشمارهٔ ۶۳۲۲ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است واصل آن متعلق به کتابخانهٔ آکادمی لوگدونو باتاوا شمارهٔ OR. 184 است رسالهٔ کوتاهی در فایدهٔ منطق وجود دارد که به ابن‌سینا نسبت داده شده و در آن رساله نیز مانند رساله مورد بحث فایدهٔ منطق مورد بحث قرار گرفته و اکتساب مجهولات تصوّری و تصدیقی از معلومات تصوّری و تصدیقی که مهم‌ترین فایدهٔ منطق است مورد تبیین قرار گرفته است . برای اینکه جویندگان دانش از آن رساله آگاه گردند و آن را با رسالهٔ مورد بحث ما مقایسه کنند عین آن رساله در این گفتار نقل می‌گردد :

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

توكّلتُ على‌الله

فصلٌ من كلام الشّيخ الرّئيس فى فائدةِ المنطق

العلمُ علىٰ ضربين تصوّر و تصديق . مثال التّصوّر انّه إذا قيل « الإنسان » او « الملَك » او « الجنّ » او ما أشبه هٰذه . والتّصديق هو أن تصدّق بوجود الإنسان اوالملَك اوالجنّ ، و أنّ الانسان مأمور ومأشبهه ـ وهذا على ضربين : أحدهما يُدرك بالفكر ولابدّ من‌طلبه علىٰ طريق‌العقل و تحصيله به ، كالعلم بماهيّة النّفس و التّصديق به . والضّرب الآخر أن يفهم ذلك ويصدّق به لا من طريق الفكر و طلب العقل ، بل إمّا ببديهة ، كمعرفتنا بأنّ الأشياء المتساوية لشئٍ واحد متساوية ، او بالحسّ كما نعلم أنّ الشّمس مُضيئة ، او يكون قد قبلناه من الأجلّاء و العلماء ، مثل أصحاب الشّرايع و الأئمة ، او بما يجمع عليه الجماعة و يكونون مرتّبين عليه . كما نقول إنّ الكذب قبيحٌ ولايجوز الجور ، او بوجه من سائر الوجوه نذكره فى موضعه . و كلّ ماكان تصوّره او تصديقه من طريق‌الفكر ينبغى أن‌يكون قد علمنا قبله شيئاً حتّى نعلم بهذاالمعلوم‌الحاصل ذاك المجهول . و مثاله فى‌التّصور أنّا لم نكن عرفنا « ماالانسان » و عرّفنا معرّفٌ فقال : « الانسان حىّ ناطق » ، ينبغى أن يكون قد عرفنا معنى الحىّ أوّلاً و الناطق ، ثمّ يمكننا أن نعلم من بعد ماكان مجهولاً لنا .

و مثاله فی التصدیق أنّا إن لم نعلم أنّ العالم محدَث ، و عرّفنا معرّف فقال : إنّ العالم مصوّر ، وکلّ مصوّر محدَث ثمّ نعلم ماجهلنا من حدث العالم بهذین المعلومین . فکلّ مجهول إنّما یصیر معلوماً بمعلوم قبله إلّا أنّه لا یدرک کلّ مجهول بکلّ معلوم و لکلّ مجهول معلوم یلیق أن یعلم به وطریق خاصّ یسلک إلیه به . وعلم المنطق هوالّذی یبیّن فیه حال معرفة المجهول بالمعلوم ، و یعرفنا أنّه أیّ علم هو بالحقیقة ، و أیّ علم هو یقارب الحقیقة ، و أیّهُ یکون غلطاً ، وکلّ واحد منها کم صنفا یکون . و هو میزان و جمیع العلوم بمنزلة النّقود توزن به . ونجاة الانسان بزکاةنفسه و زکا[ة] النّفس بتصوّر الموجودات فی النّفس علی ماهی علیه وبُعدها عن دنس الطّبیعة . و الطّریق إلی هذین بالعلم و أیّ علم لایکون موزوناً بالمیزان فانّه لایکون یقینیّاً ، ولا یکون بالحقیقة علماً . و إذاکان کذلک فلابدّ حینئذٍ من معرفة المنطق . تمّ الفصل.

الحمدلله ربّ العالمین و صلواته علی النبیّ محمّد و آله أجمعین

و حسبنا الله و نعم الوکیل

چنانکه ملاحظه می‌شود در هردو رساله مسألهٔ تصور و تصدیق واقتسام آن به‌ضروری و نظری و اخذ نظری از ضروری با وساطت فکر مطرح شده است و باید اذعان کرد که تا قرن گذشته هم فایدهٔ منطق را با همین بیان توجیه کرده‌اند چنانکه حاج مـلا هادی سبزواری متوفّی ۱۲۸۹ هجری قمری در منطق منظوم خود که موسوم به «اللّآلی المنتظمة» است گوید :

إمّا تصوّر یکونُ ساذَجا　　　الإرتسامیُّ من إدراکِ الحجا
ومنْ یُرکّبه فیرکب الشّطَطْ　　　او هُو تصدیقٌ هوالحکمُ فقط
مِنِ الضّروری بفکرٍ أُخِذا　　　کلٌّ ضَروریٌّ وکسبیٌّ و ذا

در این جا لازم است یادآوری شود که در همین مجموعه که رسالهٔ « فصل فیما هی‌صناعة‌المنطق . . . » وجوددارد رسالهٔ دیگری درغایت فلسفه موجود است که بدین

عنوان یاد شده است «جوابُ الحسن بن سهل بن غالب بن السّمح عن السؤال عن الغاية التّي ينحوالانسانُ نحوها بالتّفلسُف» وچون نگارنده آن رساله را بامقدمه‌ای درشرح حال و آثار نویسنده آن در یادنامه هانری کربن (قسمت فارسی ص ۱۴۰-۱۲۷) بطبع رسانده بود مناسب چنان دید که این رساله را هم در مجموعه «منطق ومباحث الفاظ» منتشر کند تا رعایت هماهنگی میان منطق و فلسفه راکرده باشد.

چون نسخه‌ای دیگر ازرساله «فصل فيماهي صناعة المنطق . . . » وجود نداشت مقابله‌ای صورت نپذیرفت و برخی از اصلاحات وتصحیحات که لازم می نمود قیاساً انجام داده شد ودر پایان‌متن (ص ۱۰) آن اصلاحات نشان داده گردید . و برای اینکه خوانندگانی که عربی نیک نمی‌دانند به‌مضمون رساله آگاه گردند خلاصه‌ای از آن به زبان فارسی آماده گردید که اکنون نقل می‌شود :

« هریک از افراد انسان بالفطره می‌خواهد که چیزی را بداند ودانسته‌های خود را افزون گرداند وحتی این‌امر درکودکان و کسانی که‌ازخرد بی‌بهره‌اند مشاهده می‌شود. آنان که در پایه‌ای عالی قرار دارند جویای دانشهای بالاتری هستند و چون این امر در طبیعت هر آدمی نهاده شده پس باید درآدمی قوّتی باشدکه با آن پذیرای این امر شود و این قوّت که مشترك در همه مردم است «نُطق» و «ناطقه» و «نفس ناطقه» خوانده می‌شود و بجهت همین قوّت آدمی را «ناطق» می‌خوانند.

افعال وانفعالات این‌قوه عبارتند از ذهن و ذکا و تعقّل و تمیز و تعرّف وقبول ادب و تعلیم و مانند این‌ها که درکتب اخلاق از آنها یاد شده است . چون آدمی با این امر علوم و معارف را درك می کند و برخی‌از اشیاء آشکارهستند مانند : «این‌خورشید است» و «این زمین‌است» و برخی پنهانند مانند : « علّت کسوف خورشید چیست؟» و مانند آن او می‌خواهد معرفت خودرا با امور پنهانی نیزکامل نماید دراین‌صورت بیکی از دوامر توسل می‌جوید یاآنچه راکه داناتران گفته‌اند می‌پذیرد مانندآنچه که ازپیمبران

اخذ شده این همانست که قدما آن را مقبولات خوانده‌اند و یا آنکه خود امر پنهانی را با مقایسه و سنجش با امر آشکارا درمی‌یابد . درصورت دوم امر پنهانی باید مناسبتی با امر آشکار داشته باشد وگرنه آدمی نمی‌تواند امر پنهانی‌را بوسیله امر آشکار دریابد .

این مناسبت میان پنهان و آشکارا قوانین و راههائی را لازم داردکه طالب معرفت را از خطا و لغزش باز دارد زیرا بجهت اختلاط امور با یکدیگر آدمی فریب می‌خورد و بسا چیزهای آشکار را پنهان و پنهان را آشکار می‌پندارد ودراین‌صورت امر استنباط امور بر او دشوار می‌گردد از این جهت است که آدمی نیازمند به‌صناعتی است که قوانین و راههائی‌که با آن امور پنهانی و مجهول را دریابد فایده بخشد . این صناعت را پیشینیان استنباط کردند و نامی بر آن نهادندکه مشتق از نطق است که ویژهٔ آدمیان است . این صناعت اندیشه‌های ما را بسوی صواب استوار می کند و معانی ذهنی را با اشیاء بیرون از ذهن مطابق می‌سازد و همچنین الفاظ را با معانی ذهنی و اشیاء خارجی مطابق می کند .

هدف این صناعت اینست که قوهٔ ناطقه را چنان نیرو بخشدکه در هرامری جز به‌صواب نطق‌نکند ، و عقل انسانی‌را چنان سازدکه جز حق‌را تعقّل ننماید . ازاینروی برهرکس واجب است که در تعلّم این صناعت بکوشد تا از سودهای آن برخوردار گردد . باید دانست که هیچ علمی نمی‌تواند ما را به‌این هدف برساند و برخی علم نحو را همپایهٔ علم منطق دانسته‌اند در حالی‌که میان آن‌دو جدائی آشکار است وصناعت نحو فقط برای‌بیان عمّا فی‌النفس است درحالیکه صناعت منطق برای‌اصابت به‌حق‌وصواب است واز همین روی صناعت نحو بر حسب زبانهای مختلف فرق می کند وحال آنکه صناعت منطق در هر زبان و در هروقت یکسان است و نیاز باین صناعت چنانکه یاد شد از جهت آشنائی با امور مجهول است بوجهی که بدرستی شناخته‌گردند و این امر بوسیلهٔ قیاس صورت می‌پذیرد و قیاس باید از مقدّمات بیّن و آشکار ترکیب شود بنابراین واجب است که اقسام این مقدمات را بدانیم این مقدمات چهاراند : مقبولات و مشهورات و محسوسات و معقولات اولیه کلیه .

مقبولات عبارت‌اند از آنچه که از کسانی که گفتارشان مورد پذیرش است نقل گردد مانند گفتار پیمبران و امامان .

مشهورات عبارت‌اند از اموری که متعارف میان مردم است مانند نیکی به‌پدر و مادر و زشت بودن ستم .

محسوسات عبارت‌اند از آنچه که با حواس پنج گانه درك شوند .

معقولات اولیه کلیه در فطرت انسان از آغاز امر یافت می‌شود مانند فرد بودن عدد سه و زوج بودن عدد چهار .

قسم اخیر هیچ گاه در معرض شك قرار نمی گیرد بنا براین نتیجه‌ای که بر این قسم استوار باشد یقینی است و بهمین جهت قدما آن را «مُبَرْهَنَه» و همچنین «علوم نظری و عقلی» نامیده‌اند ونیزگفته‌اند که اطلاق نام علم وفلسفه براین‌ها درست‌تر می‌آید تا بر چیزهای دیگر زیراکه این‌ها چیزهای استواری هستند که بهیچ سبب در معرض شك و تردید قرار نمی‌گیرند ونیزگفته‌اندکه چون این نوع استوارترین چیزی است که صناعت منطق آن را استخراج می کند واجب است که همین به تنهائی غایت علم منطق باشد و سزاوار است که منطق آلتی باشد که در ادراك این نوع بکار رود و این منفعت منطق بطوراطلاق است و منافع فراوان دیگری‌نیز برای منطق هست که بدانها مخصوص است و ما از یاد کردن آن خودداری کردیم تا از حدّ کتاب ما بیرون نرود »

در پایان امیدواریم که متون پراکندهٔ منطق اسلامی تدریجاً گردآوری شود ودر دسترس قرارگیرد وزمینه‌ای برای‌تدوین سیرمنطق دراسلام آماده گردد وشکّی نیست رسالهٔ «فصل‌فیماهی صناعة‌المنطق . . . » و رساله‌ای که ازابن‌سینا دراین‌گفتارنقل گردید می‌تواند از موادّی باشد که برای بیان‌فایده وغرض منطق مورد استفاده قرارگیرد .

عبدالجواد فلاطوری

۲

کتاب الخمسین مسئلة فی کسر المنطق

(صفحات ۶۰-۱۱)

تصحیح رسالهٔ مذکور از روی نسخهٔ منحصر بفردی صورت گرفته ، که در مجموعه‌ای خطّی (مکتوب درسال ۶۳۹ هجری برابر ۱۲۴۲ میلادی) در موزهٔ بریتانیا (شماره Add. 7473 شمارهٔ فهرست ۳۲۶) موجود است .

نسخهٔ مزبور هم از لحاظ تمامیّت و صحّت عبارات وهم از نظر درستی کلمات و حروف سخت مغشوش است. فقدان نسخ دیگر و عدم امکان مقابلهٔ آنها ، راه را منحصر به « تصحیح نظری » نمود . آنچه بین الهلالین واقع است ، اضافاتی است که مصحّح آنرا ضروری یافته است . به تغییر و تبدیلهای دیگر در پاورقی‌های مربوط اشاره شده بطوری که بتواند محل اظهارنظر برای ناظران نقاد بازبماند .

باوجود تفحّص زیاد واستمداد از اهل فن تاکنون از مصنّف این کتاب هیچ نشانی و خصوصیّت دقیقی ، جز نام «ابوالنجا الفارض» به‌دست نیامد .

در تمام کتاب جز از ارسطو (ص ۶۰) از هیچ دانشمندی نام نمی‌برد، گویی در زمان و مکانی می‌زیسته که هنوز آوازهٔ شهرت مطلقهٔ فارابی و بوعلی در منطق شیوع نیافته بوده است .

سبک بحث و چگونگی تعبیرات ما را به‌یاد ابوحیان توحیدی (وفات : حدود

۴۰۰ هجری) و مباحثی که وی در این زمینه نقل می کند ، بخصوص به‌یاد بحث ابوسعید السیرانی با متی بن یونس (وفات ۳۲۸ هجری) استاد فارابی می‌اندازد (المقابسات چاپ اول ۱۹۲۹/۱۳۴۷ ، صفحات ۶۸ تا ۸۶) .

در عین‌حال پختگی مباحث ، و به‌کار بردن اصطلاحات و عباراتی که در ترجمهٔ منطق ارسطو به‌کار نرفته ، دلیل بر آنست که وی با متون منطقی دیگر اسلامی آشنائی داشته ، و روی این حساب می‌توانسته در نیمهٔ دوم قرن چهارم و نیمهٔ اول قرن پنجم اسلامی ، زیسته باشد.

بنابه‌گفتهٔ خود در پایان این کتاب ابوالنجا کتب و رسائل دیگری نیز در ردّ منطق نگاشته ، ودر اینجا فقط باختصار به‌امهات مطالب پرداخته است .

سبک وی در ردّ منطق باشیوهٔ مخالفان دیگر منطق بکلّی فرق‌دارد . مناقشات او برای کسانی که به‌زبان منطقی و فلسفی عربی آشنا هستند نامأنوس وشایدهم نارسا و یا مردود به نظر برسد . ولی اگر با بازگشت به‌زبان عربی خالصی که مبرّا از فکر فلسفهٔ یونانی است ، و با توجه به زبانی که نمایندهٔ طرز اندیشهٔ عربی است به‌این مباحثات بنگریم ، مقادیر زیادی موادّ پرارزش به‌دست می‌آوریم که در زمینهٔ «شناخت ارتباط فکر و زبان» حایز اهمیت و برای بررسی پیوست «فلسفه و زبان یونانی» و مقایسهٔ آن با «ربط فکر و زبان عربی» ، نسبةً نادر می‌باشد .

تحلیل این دقایق ازنظر «فلسفهٔ زبان» وازلحاظ «معنی‌شناسی» به‌رساله‌ای حواله می‌گردد که با ترجمه‌ای که مصحّح ازاین رساله به‌زبان آلمانی نموده منتشر خواهد شد .

فهرست مطالب كتاب الخمسين مسأله فى كسر المنطق

الفصل الأوّل

فى الحد

صفحه

الفصل الثّانى

فى التّقسيم عامّة و فى تقسيم كلّ واحد من كليّات الخمس خاصّة

الفصل الثّالث

فی الصّفات العامّة للکلیّات الخمس

الفصل الرّابع

فی المقولات و صفاتها العامّة

محمد تقی دانش‌پژوه

۳ و ٤

رسالة فی تعقّب الموضع الجدلی

(صفحات ۶۰-۷۸)

الاجوبة عن المسائل الغریبة العشرینیّة

(صفحات ۷۹-۱۰۱)

سه دسته از دانشمندان اسلامی بامنطق ارسطاطالیسی ستیزه و جنگ داشتند :

۱ـ عارفان و صوفیان که به‌نیرویی برتراز خرد و عقل می‌گرویدند و مسائل‌علمی خود را بالاتراز اندیشهٔ منظم دستگاه فلسفی می‌پنداشتند . کوشش آنان این بود که سخنان ایشان بامعیار منطقی سنجیده نشود و در دسترس عوام قرار نگیرد تا مبادا کسی از آنها خرده گیرد و لغزشی در دستگاه آنان راه یابد .

ابن‌سینا گویا نخستین کسی است که در اشارات کوشیده است که مسائل عرفانی‌را به‌نظم منطقی درآورد و آنهارا از آسمان شهود به‌زمین استدلال فرود آورد .

اگرچه خواجه‌انصاری هروی‌هم بانگارش منازل‌السایرین وصدمیدان به‌مقامات واحوال عرفا نظمی داده وعبادی در التصفیه وطوسی در اوصاف‌الاشراف ودیگران هم از او پیروی کرده‌اند ولی هیچیک از آنها آن راهی را که ابن سینا پیموده است نرفته‌اند .

۲ـ ادیبان و نحویان و لغویان که ترجمه‌های ناپخته و دشوار متأثر از ادب، یونانی از کتابهای منطقی را درنمی‌یافتند و ناگزیر از منطق نکوهش می‌کردند داستان متی ابن یونس قنائی که ابوحیان توحیدی نقل می‌کند و سخنان ابن‌الاثیر ادیب ازین قبیل است.

پس‌از اینکه مسائل منطقی بعبارات روان و شیوای فارابی و ابن‌زرعه وابن‌عدی وابن‌سینا ودیگران درآمده خودبخود آتش جنگ و ستیز آنان فرونشسته است.

درست‌بگویم زبان فلسفه‌ومنطق آسان یاب شد وفیلسوفان توانستند با کمال‌یافتن زبان عربی مطالب خود را بهتر آشکار سازند ودر دسترس همگان بگذارند.

۳ـ متکلّمان و فقیهان که چندان به خرد و عقل ارجی نمی‌نهادند بلکه آن را در چهارچوب دین و شریعت می‌پذیرفتند و استقلالی درآن نمی‌دیدند.

آنان درکنار وحی و شواهد دینی و نصوص مذهبی اگر به‌مسائلی برمی‌خوردند که نیازی به‌استدلال داشته است راه استدلال از شاهد و آشکارا به‌غایب ونهان را در الهیات، وراه قیاس‌فقهی‌وتمثیل‌منطقی‌را درفقه می‌پیمودند. دراین‌مورد متکلمان درمباحث نظری شالودهٔ دیگری ریخته‌اند واگرچه در پاره‌ای‌از مسائل منطقی به‌دقایقی برخوردند و موشکافیهائی کردند ولی بهمان‌قیاس مشابهت وضمیر خطابی یا درست بگویم همان‌قیاس دو بخشی مانند قیاس چینی و روش نوبختی بس‌کردند و راه را این می‌دانستند که از آشکارا به‌نهان پی برند و یک‌نوع تشبیه و آنالوژی راکافی بدانند. همه اینها برای این بودکه راه فلسفه را نگیرند واز دژ پولادین دین بیرون نشوند.

خرده‌گیریهاکه برخی از آنها مانند ابوالنّجا و ابن‌تیمیه و ابن‌صلاح وسیوطی از منطق کردند بر مسائل مسلم منطقی وارد نبود یااینکه از پاره‌ای‌از مسائل‌فلسفی ومقولات که نزد ارسطو حکم مثال را در منطق داشته است خرده می‌گرفتند و یااینکه اعتراضات آنها روی نرسیدن به‌کنه مسائل منطقی بوده است.

فقیهان و اهل‌شریعت هم برای رسیدن‌به‌این نوع‌مسائل غیرمنصوص، خود منطق ساختند که قیاس فقهی باشد و استحسان و مصالح مرسل واصول عملی، و آنها به ویژه

در قیاس سخنان دورو دراز آوردند ودرست بگویم حق آن‌را بسزا اداکردند ودر حل مسائل اختلافی فقهی هم باپیروی از فن‌جدل ارسطاطالیس به‌نگارش علم جدل‌وخلاف و آداب مناظره پرداختند.

پس دو رشته بحث علمی در اینجا پیدا شده است:

۱- نقد از برخی مسائل منطق و خرده‌گیری از آنها

۲- نگارش رساله‌ها دربارهٔ قیاس وجدل وخلاف وآداب بحث یابحث ازآنها در ضمن کتابهای کلان.

ابن‌سیناهم دراین‌دورشته واردشده ودرپاره‌ای‌از رسائل‌خود بدانهاپرداخته‌است.

از رسالهٔ نخستین‌که دراینجا آورده‌ام برمی‌آیدکه وی در برابر متکلمان وفقیهان برخاسته و از آنچه آنها به‌نام استدلال شاهد به غایب و قیاس فقهی بدان ارج می‌نهند خرده‌گرفته و راه درستی هم رفته است.

رسالهٔ دوم ما می‌رساندکه درمجالس درس و بحث‌او به‌نقد برخی‌از مسائل منطق می‌پرداختند واو درآن ازاین‌گونه خرده‌گیریها پاسخ گفته است.

پس ابن‌سینا دراینجا همان‌راهی‌را پیموده‌است که محمدبن زکریاء رازی وفارابی درنگارش منطق فلسفی بروش متکلّمان رفته‌اند واو به‌زبان همانها توانسته‌است آن‌قیاس مشابهت راکه آنان ارزش می‌نهند بی‌ارج نشان دهد و بنیادآن‌را سست سازد همچنانکه فارابی این‌چنین کرده است.

این را هم بگویم که او اگرچه در نگاشتن رساله دوم و مانند آن خواسته است پایهٔ منطق ارسطاطالیسی را استوار سازد ولی خود او در الارجوزة ومنطق المشرقیّین شالوده‌ای ریخته است که متأخران مانند امام رازی وکشی و خنجی و افضل کاشانی و کاتبی از آن پیروی کرده و منطق دو بخشی یاشناخت معرف تصوری وحجت تصدیقی را آشکار ساختند. ولی این منطق متأخران - که منطق لاتینیان مانند منطق دربار شاهی (پورت‌رویال Port Royal) هم‌بدین‌روش‌است-خودطرح همان‌مسائل‌منطق‌ارسطاطالیسی

است به‌تعبیری دیگر نه‌اینکه در گوهر آنها دگرگونگی رخ داده باشد[1].

* * *

ابن‌سینا را چندین رسالهٔ کوچک است که آراءِ خاص وی در آنها آشکارتر است واز روی آنها وهمچنین از التعلیقات والمباحثات او می‌توان به‌آنچه او می‌اندیشیده است بهتر پی برد تا کتابهای رسمی او مانند شفاء و نجات و اشارات.

دراینجا ما آن دو رسالهٔ او را نشر می کنیم که عبارتند:

۱- رسالة «فی تعقب الموضع الجدلی» که رسالهٔ اوست دربارهٔ قیاس اصولیان و فقهاء یا تمثیل منطقی و نقدی است از او بر این اصل که اصولیان آن را پذیرفته‌اند و از رهگذر تاریخ منطق واصول بسیار ارزنده است.

من در دیباچهٔ تبصرهٔ ساوی (ص ۳۶) از این مسأله سخن داشته وازاین رسالهٔ شیخ یاد کرده‌ام. شیخ گویا راه‌را برای‌نقد این‌گونه استدلال‌ظنی که به‌ویژه گروه شیعی ازآن خرده‌گیری‌ها کرده‌اند به‌بهترین روشی باز نموده است.

رسالة «فی تعقّب الموضع الجدلی» از روی این نسخه‌ها تصحیح شده است:

۱- ایاصوفیا ۴۸۴۹ برگ ۱۰۹ ر - ۱۱۵ ر (با نشانهٔ الف)

۲- ایاصوفیا ۴۸۵۲ برگ ۱۱۱ر - ۱۲۰ پ (با نشانهٔ ب)

۳- نورعثمانیه ۴۸۹۴ برگ ۵۵۱ ر - ۵۵۳ پ (با نشانهٔ ج)

درفهرست میکروفیلمها ص۶۶۲تا۶۶۴ ودر فهرست قنواتی (ش۲۶) ومهدوی (ش۴۸) مجموعه‌های ش ۱۴۴۱/۳ و ش ۲۰۰ م تیمور قاهره و اونیورسیته ۳۳۲۸/۱ و ولی‌الدّین ۲۱۳۴/۱۵ و ایاصوفیا ۲۳، ۴۸۲۹/۸ و احمدثالث ۱۵۸۴/۲۶ هم نشان‌داده شده است.

۲- الاجوبة عن المسائل العشرینیّة یا المسائل الغریبة که گویا پاسخ او به همان

۱- نگارنده این‌سطور دردیباچهٔ کتاب تبصرهٔ ساوی (تهران۱۳۳۷) نموداری‌از تاریخ منطق اسلامی‌را آورده است.

پرسشهایی است که دانشمندان شیراز پس از خواندن مختصر الاوسط الجرجانی او که پس از آن درالنجات گذاشته شده است کرده ودر دفتری آنهارا نوشته وبه دست ابوالقاسم کرمانی نزد شیخ فرستاده اند . او هم شبانه این پاسخها را نگاشته و بدو داده است (مهدوی ش ۸ و ۱۰۸)

او در این رساله ازفیلسوف (=ارسطو) و ثاوفرسطس و ثامسطیوس واسکندر و از شرح یا تفسیر انولوطیقای خودش و رسالة ذوات‌الجهة خودش و کتاب انولوطیقای خودش و کتاب اقلیدس یاد کرده و گفته که قضایای شرطی را درست برنشمردند و ما بی آنکه ازکسی کمکی بگیریم از آنها آنچه راکه به‌نتیجهٔ مطلوب شرطی می‌رسند بیرون کشیدیم . من در دیباچهٔ تبصره ساوی (ص ۳۰) از مسألهٔ شرطیات وقیاسهای شرطی سخن داشته‌ام .

الاجوبة عن المسائل العشرینیّة از روی سه نسخهٔ زیر تصحیح شده است :

۱- ایاصوفیا ۴۸۴۹/۲۲ برگ ۱۱۵ پ - ۱۲۶ ر (با نشانهٔ الف)

۲- ایاصوفیا ۴۸۵۲/۲ برگ ۹۳ ب - ۱۱۰ پ (با نشانهٔ ب)

۳- نورعثمانیه ۴۸۹۴/۱۱۶ برگ ۵۵۳ پ ۵۵۸ ر (با نشانهٔ ج)

نسخه‌ای از آن در دارالکتب المصریة ۶ م حکمة برگ ۱۸۷ر - ۱۹۳ر (۲۱۷) هم هست که عبدالرحمن بدوی درص ۴۷ دیباچهٔ ارسطو عندالعرب به‌نام «عشرون مسالة سأل عنها الشیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا اهل العصر» یاد کرده است .

درفهرست مهدوی (ش۸) وفهرست میکروفیلمها ۶۶۲ و۶۶۴ وفهرست قنواتی ازنسخه های قاهره ۶ : ۱۰۶ و ۱۴۴۱/۴ و احمد ثالث ۱۵۸۴/۲ وایاصوفیا ۴۸۲۹/۵/۱۸ هم یاد گشته‌است . قنواتی از ش۴۸۲۶/۶ ایاصوفیه هم یاد می کند که گویا درست نباشد.

ابراهیم دیباجی

۵

شرح قصیدهٔ اسرارالحکمة

(صفحات ۱۳۵-۱۰۷)

در نیمهٔ دوم قرن اول اسلامی مجالس بحث و مناظره و مجادله پیرامون اصول و فروع عقاید روزبروز افزایش می‌یافت وضوابط وقواعدی جهت معارف اسلامی به‌ویژه حدیث وفقه و کلام و اخلاق نهاده می‌شد . در قرن دوم و سوم که معارف اسلامی کم کم نظم صوری گرفت و استدلال و استنتاج در مجالس بحث و نظر راه یافت لزوم توجّه به‌منطق وفلسفه پیداشد وشایدهمین‌امر یکی از موجبات ترجمهٔ کتب‌فلسفی به‌عربی گردید .

پس‌از ترجمه شدن کتب فلسفی به عربی دانشمندان‌اسلامی به‌فکر تطبیق ومقایسهٔ قواعدفلسفی بامعارف‌اسلامی افتادند وکاراستشهاد به‌آیات واخبار وتطبیق اصول کلامی ولفظی باقوانین فلسفی ومنطقی شروع‌شد وهمین‌امرنیز موجب گردیدکه مسائل‌مبهم‌فلسفی را تفسیر وشرح کنند و پردهٔ ابهام‌آن‌را بردارند و بدین ترتیب باآمدن فلسفه ومعارف یونانی‌وغیره‌به‌اسلام‌دوره‌هایی‌چون‌دورهٔ ترجمهٔ کتب ، دورهٔ مقایسه‌وتطبیق معارف‌اسلامی با معارف دیگر ، دورهٔ تفسیر وتوضیح وتقریر مسائل فلسفی ودورهٔ . . . پدیدآمد .

شرح و تفسیر مسائل فلسفی و تطبیق و مقایسهٔ آن با معارف اسلامی تا اواخر دورهٔ صفویه ادامه‌داشت ودانشمندان همّ خودرادرآن مصروف می‌داشتند . ابن‌سینا و

پیروانش از جمله کسانی هستند که در کار تفسیر و توضیح و تقریر مسائل علمی و فلسفی کارهای مهمی انجام دادند.

حکمت بوعلی وفلسفهٔ او که قرنها اساس و پایهٔ فلسفه وعلوم بوده وشهرت جهانی یافته تنها بوجود ابن‌سینا و دانشمندانی چون جوزجانی و بهمنیار و ابن‌زیله ومعصومی انتشار نیافت بلکه فرزانگان دیگر هم در توسعه وتکمیل این امر دست داشتند که انزوا و گوشه‌نشینی یا اسباب وعلل دیگر نامشان را بفراموشی سپرده است.

یکی از چهره‌های درخشان فرهنگ و معارف اسلامی ابوالعباس لوکری است که تاکنون هیچیک از آثار او بچاپ نرسیده و پیرامون اندیشه‌های فلسفی و مقام علمی وادبی او کلام شایسته‌ای آورده نشده و سهم او در پیش‌برد فرهنگ و معارف اسلامی‌وایرانی تعیین نگردیده است.

ابوالعباس فضل بن محمد لوکری فیلسوف ریاضی‌دان و ادیب سدهٔ پنجم هجری در دهکدهٔ «لوکر» از نواحی مرو چشم بجهان گشود و پس از گذراندن دوران کودکی در همان نواحی به‌تحصیل مقدمات پرداخت و پس از فراغت ازمقدمات به‌خدمت بهمنیار (متوفی ۴۵۸) رفت ودر مجلس او به‌اکتساب فلسفه و علوم اشتغال ورزید و ازاو بهرهٔ فراوان یافت. هیچ‌یک از منابع مورد مراجعه تاریخ تولد ووفات اورا ذکر نکرده‌اند. مرحوم استاد سعید نفیسی (تاریخ نظم و نثر در ایران ودر زبان فارسی تا پایان قرن دهم جلد اول، صفحه ۵۴_۵۵) آورده که «لوکری از دانشمندان نامی اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است».

استاد در کتاب مذکور نقل فرموده که «لوکری از دانشمندان نامی نجوم به‌شمار می‌رفته چنانکه در سال ۴۲۷ با امام عمر خیام و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی مأمور زیج و تاریخ جلالی ملکشاهی شده است». باز در همین کتاب (جلد اول صفحه ۶۰) در شرح حال خیام نقل فرموده که «خیام دررمضان ۴۶۸ با دستیاران خود که از جمله لوکری بوده به امر ملکشاه به اصلاح تقویم پرداختند». با توجّه به‌آنچه

ذکر گردید ارتباط میان دو تاریخ (۴۲۷ و ۴۶۸) که ۴۱ سال فاصله است و نیز ارتباط این دو تاریخ با این بیان که «لوکری از مردان نامی اواخر قرن پنجم بوده» و با اینکه وی از شاگردان بهمنیار (متوفی ۴۵۸) می‌باشد، کمی مشکل‌است، زیرا طبق تاریخهای مذکور لوکری در نیمهٔ اول قرن پنجم (۴۲۷) باید شهرتی داشته باشد تابتواند دستیار دانشمندان نامی‌گردد و به‌کار اصلاح تقویم و زیج بپردازد؛ علاوه برآن لوکری چه اواسط روزگار بهمنیار را درک‌کرده باشد وچه اواخر آن را از مردان نامی اواخر قرن پنجم محسوب نمی‌شود بلکه با توجه به احوال شاگردانش، وی در نیمهٔ قرن پنجم هم شهرت بسزائی داشته است.

در بارهٔ اینکه لوکری محضر ابن‌سینا را درک‌کرده باشد نشانی نیافتم. وی قدر مسلم فلسفهٔ شیخ را به‌یک واسطه بدست‌آورده و پس‌ازآنکه در معارف آن روزگار مقام شامخی یافته به‌خراسان آمده و در آن نواحی به تبلیغ و نشر فلسفه پرداخته است «... و در خراسان انتشار علوم حکمت ازاو شد» (درةالاخبار، صفحه ۸۰-۸۱).

بیهقی در «تتمهٔ صوان‌الحکمة» (صفحه ۱۲۰-۱۲۴) گوید: «وی عالم به‌اجزاء علوم‌حکمی‌بود ودر پیری بینائی‌خودرا ازدست داد» در «مجالس‌المؤمنین» قاضی‌نورالله شوشتری (مجلس۷ صفحه ۳۳۹) و «روضات‌الجنات» خوانساری (صفحه ۶۰۹) آمده که‌خواجهٔ‌طوسی‌درمعارف عقلی شاگردفریدالدین‌داماداست واو شاگرد سیدصدرالدین سرخسی (یا نیشابوری) واو شاگرد افضل‌الدین غیلانی و او شاگرد ابوالعباس لوکری بوده است.

نگارنده در کتابخانهٔ شخصی آقای محمد جزائری شوشتری نسخهٔ کهنی از شرح اشارات خواجهٔ طوسی به شماره ۱۰۱ دیدم که گویا تاریخ کتابت آن پیش از تألیف مجالس‌المؤمنین بود و بر پشت نخستین برگ آن این یادداشت نوشته شده بود:

«ذکر أنّ خواجه‌نصیرالدین طاب مثواه اخذ کتاب‌الاشارات من‌فریدالدین‌داماد وهو من السیّد ضیاءالدین (در مجالس المؤمنین و روضات‌الجنات سید صدرالدین آمده)

وهو من افضل‌الدین الغیلانی وهو من ابی‌العباس اللّوکری وهو من بهمنیار وهومن‌الشیخ الرئیس قدّس سرّه».

بنابراین آنچه گفته شده که «در خراسان انتشار علوم حکمت از او شد» بی‌وجه نمی‌باشد.

لوکری درحکمت ازخردمندان روزگارش چون خیامی و ابن‌کوشک و واسطی بهتروبرتر بوده‌است. در کتاب «اتمام‌التتمه» (فیلم‌شماره ۹۳۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران = عکس شماره ۱۷۹۹ بخش ۲) چنین‌آمده است: «اسبق اقرانه الخیامی وابن‌کوشک و الواسطی فی میدان الحکمة . . . و انّ قوماً هو صدرهم لکبار و اربعة هو اوّلهم لخیار».

از آنجاکه این نیک‌اندیشان از روی راستی و درستی در خدمت علم و حکمت و تعلیم و تربیت بودند مشمول توفیق فراوان شدند و برای آیندگان میراثهای بسیار گذاشتند. تألیف و تصنیف کتب و تربیت افرادی‌که توانا باشند که میراث فکری گذشتگان را به‌خوبی حفظ کنند و به‌دست آیندگان بسپارند از نتایج مهم فرهنگ و تمدن بشری است و با نمودارهای آن می‌توان به‌پیشرفت فرهنگی هردوره‌ای پی برد.

لوکری در بسیاری از این امور سهم داشته و به‌فرهنگ اسلامی وایرانی خدمت نموده است. وی هم در زمینه تألیف و تصنیف وهم درزمینه تعلیم‌و تربیت افراد، کوشا بوده وما تا آنجاکه این مختصر گنجایش دارد برخی از آنها را معرفی می‌کنیم ودرضمن، چند نمونه ازکلمات حکمت‌آمیز و اشعار اورا نقل نموده و پس‌ازآن منابع ومأخذ مهمی راکه از او یادکرده‌اند ذکر می‌کنیم ودر پایان به‌معرفی «قصیدهٔ اسرارالحکمة» و شرح آن می‌پردازیم و تمام قصیده را در پایان این مقدمه جدا از شرح می‌آوریم.

آثار لوکری

۱ـ بیان الحقّ بضمان الصّدق

کتاب مفصل و مبسوطی است به‌عربی در بیان و تقریر منطق و فلسفهٔ فارابی و ابن‌سینا . در تتمهٔ صوان‌الحکمه از آن یاد شده و درکتاب « اتمام التتمه » (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) دربارهٔ آن چنین آمده است :

« وله المصنّف المترجم ببیان الحق بضمان الصدق فی تلخیص کتب ابی علی و ابی‌نصر وما ظنّنک بمتصرّف فی کلامهما » .

خوشبختانه‌این کتاب ازحوادث روزگار محفوظ مانده واز آن نسخه‌های متعددی موجود است ، از جمله :

۱ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۸ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران . (فهرست جلد ۳ ، صفحه ۶۲) .

۲ـ نسخهٔ شماره ۶۹۵د، فهرست شدهٔ کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات ومعارف اسلامی دانشگاه تهران (فهرست آن جلد ۱ صفحه ۴۷۸) . در این فهرست از نسخهٔ بلوشه و نسخه‌های کتابخانه‌های ملّی و ملک یاد شده است .

۳ـ نسخهٔ معرفی شده در فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (صفحه ۲۹۱)

۴ـ نسخهٔ شماره ۲۷۴ کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی که‌پیش‌از آن‌در تملک میرزاطاهر تنکابنی بوده است .

۲ـ دیوان شعر

از نمونه‌های اشعار او که در تاریخها و تذکره‌ها نقل شده چنین برمی‌آید که وی به‌فارسی وعربی شعر می‌ساخته است . در « تتمهٔ صوان‌الحکمه » (صفحه ۱۲۰ ـ ۱۲۴)

از دیوان شعر او یادشده وچنین آمده: «واوراشعرمتین است که آن را در وشاح دمیةالقصر ذکر نمودم». در «اتمام التتمه» (فیلم شماره ٩٣٥ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران) نمونه‌هایی از اشعار عربی او آمده است. در تاریخ نظم و نثر استاد سعید نفیسی (جلد اول صفحه ٥٤-٥٥) آمده که لوکری به‌فارسی وعربی شعر می‌سروده است.

٣- شرح قصیدهٔ اسرارالحکمة

بیهقی در «تتمهٔ صوان‌الحکمه» از شرح قصیدهٔ او یاد می کند. بخش منطق شرح قصیده همین متن است که ما منتشر می‌سازیم و دربارهٔ آن توضیح خواهیم داد.

٤- فهرست «التعلیقات فارابی و ابن‌سینا»

یکی از آثار لوکری فهرستی است که برای تعلیقات فارابی و ابن‌سینا به روایت بهمنیار ترتیب و تنظیم نموده است. وی بخش‌بخش و بندبند تعلیقات را بررسی کرده و برای هر بندی شماره‌ای به‌ترتیب ابجدی قرارداده وآن‌را درآغاز تعلیقات آورده است تا استخراج مطالب تعلیقات به‌آسانی صورت گیرد.

در «فهرست مصنفات ابن‌سینا» تألیف آقای دکتر مهدوی (صفحه ٦٢) وفهرست دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران (جلد اول صفحه ٤٧٧) و فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه‌تهران (صفحه ٣٠١) از این کتاب یاد شده‌است: نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی ازروی نسخهٔ شماره ٣٨١ کتابخانهٔ ایاصوفیه تهیه شده‌است. درتتمهٔ صوان‌الحکمة ازاین‌فهرست یادی نشده ولیکن پس‌از ذکرآثارش چنین آمده: «و اوراست رسائل دیگری و تعلیقات و مختصرات».

٥- قصیدهٔ اسرار الحکمة

گفتیم که بیهقی درتتمهٔ صوان‌الحکمه از شرح این‌قصیده یاد می کند. نگارنده این قصیده را از شرح جدا نموده و در پایان این مقدمه آورده است.

شاگردان لوکری

۱ـ عبدالرزاق ترکی

وی ازفیلسوفان و مهندسان بنام قرن پنجم‌وششم هجری‌است ودرعداد شاگردان بلندپایهٔ لوکری محسوب می‌باشد . در تتمهٔ صوان‌الحکمة (صفحه ۱۲۴) ودرةالاخبار (صفحه۸٦) ازاو به‌بزرگی یادکرده‌اند . مطالعات وی بیشتر پیرامون کتب ابن‌سینابوده و با بیهقی مؤلف کتاب «تتمهٔ صوان‌الحکمة» و محمد ایلاقی که‌گویا اوهم شاگرد لوکری است معاصر و مربوط بوده است .

۲ـ اسعد میهنی

بطوری‌که در «تتمهٔ صوان‌الحکمة» (صفحه ۱۳٦ـ۱۳۷) گزارش شده وی از شاگردان ابوالعباس‌لوکری واز استادان مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد بوده و با قاضی‌عمر ساوی مربوط بوده است . میهنی پس‌از سال ۵۲۰ یا ۵۲۷ در همدان وفات یافت .

۳ـ ابوعلی حسن‌بن علی‌بن محمد بن ابراهیم بن قطّان مروزی بخاری .

وی از شاگردان لوکری واز استادان فلسفه وطب وهندسه وادبیات بوده‌است ابوعلی مروزی‌کتاب «کیهان شناخت» خود را درحدود سالهای ۴۹۸ تا ۵۰۰ در مرو تألیف نمود . از آثار اوست : ۱ـ کتاب‌العروض . ۲ـ کتاب‌الدوحة در انساب . ۳ـ دیوان شعر . تولد او در ۴٦۰ و وفاتش را در ۵۴۸ نقل‌کرده‌اند، رجوع‌شود به: تتمهٔ صوان‌الحکمه (صفحه ۱۵۵) .

۴ـ محمد بن ابی‌طاهر طبسی مروزی

ابوطاهر مروزی از استادان اقسام علوم حکمت واز شاگردان لوکری است . نصیرالدین محمود بن المظفر اورا در سرخس بازداشت‌کرد واز وی غافل ماند تا اینکه در زندان درگذشت . ابوالفتح فُندورجی از شاگردان او می‌باشد . بیهقی مؤلف تتمهٔ

صوان‌الحکمة در سال ۵۳۰ برای تحصیل علم حکمت در سرخس به‌خدمت او رسیده و درسال ۵۳۲ همراه‌او به‌نیشابور آمده‌است . وی درسال ۵۳۹ وفات یافته‌است . رجوع شود به : تتمهٔ صوان‌الحکمه (صفحه ۱۲۲)

۵- افضل‌الدین غیلانی

غیلانی از شاگردان لوکری و استاد صدرالدین سرخسی است که بوسیله او علم حکمت به‌فریدالدین داماداستادخواجه‌نصیرطوسی‌رسید . رجوع‌شودبه: روضات‌الجنات (صفحهٔ ۶۰۹)

۶- محمد بن یوسف ایلاقی

ایلاقی از استادان معروف قرن ششم بوده و در طب و حکمت و علوم مختلف دست داشته وشاگردی ابوالعباس لوکری‌راکرده‌است . از آثار او است :

۱- اللواحق . ۲- دوستنامه . ۳- سلطان‌نامه . رجوع شود به : تاریخ نظم و نثر سعید نفیسی جلد ۲ : ۷۲۸ .

از سخنان او

العلمُ یعلی الهمّة و یفید المحاسن و یبسط اللّسان

جنّب کرامتک الأدنیاء والسفلة .

لاتنتفع بمشورة من لاتجربة له .

نقل المسرور إلی غیر سروره أهون من نقل المهموم إلی غیر همّه .

قداحسن إلیک من لایسیءُ الظّنّ بک . رجوع‌شودبه: تتمهٔ صوان‌الحکمة (صفحه ۱۲۱-۱۲۲) .

قال فی آخر عمره :

یئست من زیادة فی علمی و معرفتی فلازیادة لی علی ما حصّلت و صرت عاجزاً

بسبب الضّعف و عدم البصر و اشتقت إلى العقبى . رجوع شود به : تتمهٔ صوان الحکمة (صفحه ۱۲۱)

از اشعار او

الجسم یبلی إذا طال الزمان به   و النفس تبقی و هذی غایة النّاس
لاتیأسنّ من النفس الّتی بقیت   إن کنت عن جسمک الفانی علی یاس

وی در ضمن قصیده‌ای از بدخواهان و حسودان روزگارش چنین یاد می کند :

و یکثر حسّادی علی المجد والعلی   و یفردنی ظلما عداة احتفالها
و یزعجنی عن ارض مروورو ضها   و عن طیب ریّاها و برد زلالها
و قلع نواصیها إذا ما تبرّجت   و حدّ مواضیها زمان صیالها
فهذی ذنوبی لا یری الدهر عفوها   و لا سمح الأیّام لی باحتمالها

رجوع شود به : اتمام التتمه عکس شماره ۱۷۹۹ (بخش ۲)

نسخه‌های شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة

این قصیده با شرحش از آثار فارسی لوکری است که تاکنون محفوظ مانده واز نسخه‌های زیر آگاهی بدست آمده است :

۱ـ نسخهٔ مرحوم استاد عبدالعظیم خان قریب که وی آن را در مجلهٔ آموزش و پرورش (سال دهم شمارهٔ ۸و۹ صفحه ۲۴ـ۳۱) معرفی نموده است .

تعدادی از نسخه‌های خطی مرحوم قریب در دانشسرایعالی نگهداری می‌شود و نگارنده چند نوبت جهت دیدن این نسخه به‌متصدیان امور مراجعه نمودم ونظر موافق نیافتم .

۲ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی . این همان نسخه‌ایست که استنساخ شده و برروی آن کار شده و به‌صورتی درآمده که ملاحظه خواهید فرمود . این نسخه ضمن

مجموعهٔ شماره ۵۱۳۸ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است . مجموعهٔ مذکور به‌دستور ابن‌خاتون عاملی (شمس‌الدین محمدبن علی بن‌نعمت‌الله الخاتونی) که ازشاگردان شیخ بهائی واز افاضل قرن دهم بوده است جمع آوری شده ودارای ۱۵۳ رساله و کتاب است که به‌خطهای گوناگون قرن ۱۰و۱۱ نوشته شده ودرآغازآن فهرستی ازرساله‌های موجود درمجموعه آمده وشماره دفترثبت کتابخانه ۶۶۵۸۸ وکاغذآن فرنگی واندازه‌اش ۲۴×۳۸ می‌باشد . شرح قصیدهٔ اسرارالحکمة شمارهٔ سوم این مجموعه و از برگ ۵۵ تا ۷۲ (۳۴ صفحه) مجموعه را فراگرفته و با خط نستعلیق سدهٔ ۱۱ نوشته شده است . درمیان صفحه‌های این بخش (شرح قصیده) آثار موریانه یا آتش‌سوزی نمودار است و به‌نوشتهٔ آن آسیب رسیده وگاهی یک کلمه ویا یک جمله افتاده است .

درقرن ۱۱ یا ۱۲ مجموعه‌ای از روی همین مجموعه استنساخ شده که آن نیز در کتابخانه مجلس شورای‌ملی است ، وچون کاتب آن دقت نداشته برخی از کلمات و جمله‌ها را غلط نوشته و جای افتادگیها را خالی گذاشته لذا هیچگونه اعتباری نداشت و ازآن صرفنظر شد .

چگونگی تصحیح نسخه

متنی که چاپ شده از روی نسخهٔ شمارهٔ دوم که متعلق است به‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (نسخهٔ مجموعهٔ ابن‌خاتون) تهیه گردید وتصحیح قیاسی‌شد ، آنچه‌از کلمات و جمله‌ها خوانده‌نمی‌شد ویاافتاده بود ویااینکه رسم‌الخط قدیمی داشت بامراجعه به‌کتب منطق‌فارسی چون منطق دانشنامهٔ ابن‌سینا وتبصرهٔ ساوی ومنطق درة‌التّاج قطب‌الدین و اساس‌الاقتباس خواجهٔ طوسی وغیره تصحیح گردید ودرمیان دوهلال قرارگرفت .

امید است که خوانندگان لغزشها و خطاهای این تصحیح را تذکر دهند .

مشخّصات این رساله و اهمیّت آن

لوکری در آغاز این شرح گوید : «بباید دانستن که این قصیده‌ایست علمی که در وی یادکرده آمده است بسیاری از معانی علوم حکمت چهارگانه منطقی وطبیعی و ریاضی و الهی ونیز بعضی از علم اخلاق». پس وی قصیدهٔ خود را بر پنج قسم ساخته و در بخش پنجم آن برخی از مسائل حکمت عملی (علم اخلاق) را عنوان کرده است. نخستین بخش این متن دربارهٔ منطق است که به‌استنساخ و تصحیح و طبع آن اقدام گردید و این قدم اول است در نشر آثار لوکری چه بساکه آثار دیگرش از کُنج فراموشی بیرون آید و به سبب طبع و نشر احیاگردد و اندیشهٔ فلسفی او باز شناخته شود. این شرح از جهاتی حائز اهمیّت است که اکنون جمله‌ای از آن را یاد می کنیم :

۱ـ تا آنجاکه آگاهی داریم پیش‌از این قصیده ، منظومهٔ منطقی و فلسفی فارسی ساخته نشده وگویا این نخستین منظومهٔ منطقی وفلسفی فارسی باشد.

۲ـ در این قصیده از مهمات مسائل منطقی بحث شده و از جزئیات آن گفتگو نشده است.

۳ـ در این شرح تمام مسائل علم منطق بحث نشده و جمیع قواعد منطق بیان‌وتقریر و تفسیر نگردیده و بطورکلی منطق خالص و محض نمی‌باشد بلکه فلسفهٔ منطق است و توجیه مهمات مسائل منطقی و سبب آن. لذا این رساله، کسی را بهره بخشدکه غوامض علم منطق اورا آسان شده است ، چنانکه خودگوید :

سؤال دارم چندی جواب باید کرد
اگر غوامض منطق تورا شدست آسان

۴ـ دارای نظم کهن فارسی است و ازاین جهت قابل توجه است.

۵ـ یکی از نثرهای کهن فارسی است و از جهت سبک نگارش و جمله‌بندی و ترکیبات و مانند آن اهمیّت بسیار دارد.

۶ـ این متن از جهت اشتمالش بر اصطلاحات منطقی فارسی قابل ملاحظه است ودر آن به‌تعبیرهایی برمی‌خوریم که در منطق دانشنامه ابن‌سینا نیست .

۷ـ از برخی جمله‌ها ومثالهای آن برمی آید که ازمنطق دانشنامه پیروی کرده‌است . مثلاً ابن‌سینا در منطق دانشنامه (چاپ انجمن آثار ملی . صفحه ۱۰) گوید : « و علم منطق ، علم ترازوست و علمهای دیگر علم سود و زیان است» . لوکری دراین قصیده (صفحه ۱۱۳ چاپ شده) گوید :

نخست منطق بوداست　یا علوم نظر ؟

کاین‌همچومیزان وان همچومال‌وسودو زیان

ومثل اینکه لوکری برای موجبه کلیه و سالبه جزئیه مثالهای زیررا آورده است مورد تمثیل ابن‌سینا در منطق دانشنامه می‌باشد :

« هرچه مردم است حیوان است » و «بعضی از مردم دبیر نیست ».

۸ـ در این شرح از « بیان الحق بضمان‌الصدق » خود نام می‌برد (صفحه ۱۱۸ و ۱۲۹ چاپ شده) .

۹ـ در آن از رأی ارسطاطالیس و شاگردان وی و ثاوفرسطیس و ثامسطیوس واسکندر افرودیسی و ابن‌سینا یاد می کند (صفحه‌های ۱۲۶، ۱۲۷ و ۱۳٤ چاپ شده)

۱۰ـ از اسکندر به «فاضل متأخران» و از ابن‌سینا به «خواجهٔ رئیس ابو علی سینا قدس‌الله وجهه العزیز» تعبیر می کند (صفحه‌های ۱۲۸ و ۱۳٤ چاپ شده) .

فهرست مطالب شرح قصیدهٔ اسرارالحکمة

۱ـ تعریف قیاس و تعریف مقدمهٔ قیاس . در این بخش به مناسبت از مطالب زیر بحث شده است :

الف ـ تفاوت قیاس با عکس مستقیم و عکس نقیض .

ب ـ فرق میان قیاس و استقراء و تمثیل .

ج ـ بیان اقتران بسیط و مرکب .

د ـ وجه تسمیهٔ اشکال منطقی به شکل (صفحه ۱۰۹-۱۱۲ چاپ شده)

۲ـ در بیان شکل اول و سبب تسمیه آن (صفحه ۱۱۲-۱۱۳ چاپ شده)

۳ـ در بیان محصورات اربع و اینکه نتیجه در شکل اول محصورات اربع است ودرشکل دوم‌وسوم چنین نیست ولیکن به‌آن دوشکل‌نیز احتیاج‌است ، ازجهت اینکه در بعض علوم به‌قیاس سالب احتیاج افتد . (صفحه ۱۱۳-۱۱٤ چاپ شده)

٤ـ دراینکه نتیجه تابع اخسّ مقدمتین‌است ودر بیان سبب وعلّت این‌تابعیّت (صفحه ۱۱٤-۱۱۵ چاپ شده)

۵ـ در بیان عکس‌موجب کلی وطریق‌اثبات عکس برخلاف‌طریقی که‌ازمتقدمان نقل شده و نیز بیان عکس سالب کلی و مطلقهٔ عامه و موجب جزوی و برهان آنها .

در پایان این بخش برهان عدم انعکاس سالبه جزوی را بیان کرده است (صفحه ۱۱٦ ـ ۱۲۰ چاپ شده)

٦ـ در بیان کلیات خمس و چگونگی تقسیم لفظ کلی به‌این اقسام . (صفحه ۱۲۰ ۱۲۲ چاپ شده)

۷ـ در بیان مقولات دهگانه و مقسم‌آن و چگونگی‌استخراج این‌اقسام ازمقسم خود (صفحه ۱۲۲-۱۲۳ چاپ شده)

۸ـ دربارهٔ تناقض و شروط آن (صفحه ۱۲۳-۱۲۹ چاپ شده)

۹ـ در تعریف علم منطق و موضوع آن (صفحه ۱۲۹-۱۳۱ چاپ شده)

۱۰ـ دربارهٔ اینکه نتیجه از مقدمات مذکور در قیاس به دست می‌آید یا اینکه آن‌را واهب صورعنایت می‌فرماید، ومقدمات معدّنفس هستند برای اخذنتیجه (صفحه ۱۳۱-۱۳۳ چاپ شده)

۱۱ـ در بیان اینکه علم منطق را از علوم نظری استنباط کرده‌اند و اینکه آیا منطق علم اصالی است یا آلی ؟ (صفحه ۱۳۳-۱۳۵ چاپ شده)

قصیدهٔ اسرارالحکمة در منطق

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان
گرفته یاد مقالات منطق یونان
سؤال دارم چندی جواب باید کرد
اگر غوامض منطق تو را شدست آسان
قیاس را ز چه معنی نهاده‌اند اشکال ؟
به‌شکل‌وصورت اورا چه‌نسبت است‌و نشان ؟
ازین سه شکل به اول چرا یکی مخصوص ؟
به اوّلی ز چه معنی گرفت وی عنوان ؟
چو از مطالب در اول آنچه باید هست
چه حاجت است بدین‌دو، زحجّت‌و برهان ؟
چرا نتیجه شبیه خسیس‌تر چیزی است ؟
ز کیف و کم ، نه از اضطرار و از امکان
چرا سوالب کلی و مطلق عامی ؟
نبد چو موجب کلی به عکس با فرمان ؟
به عکس موجب جزوی چو راه و سامان بود
به عکس سالب جزوی چرا نبد سامان ؟
چرا همی همه الفاظ مفرد کلی
ز پنج قسم نگیرد زیادت و نقصان ؟
چوجنس‌ونوع‌وچوفصل‌وچوخاصه‌وچوعرض
جز این نیاید قسمی به امتحان و بیان

چرا مقوله ده آمد نه بیش از آن و نه کم؟
چه علّت است مر این‌را به‌قسمت و برهان؟
شرایط دو نقیض از چه معنی آید هشت؟
چو اعتبار کنی شرطها یکان به یکان
نقیض مطلق عامی چرا بود دایم؟
چه راستی و دروغ آید اندر این و در آن؟
چه چیز منطق و موضوع وی به حد و به رسم
به علم نسبت او؟ یا به آلت و میزان؟
مقدمات معدّ نتیجه یا علل اند!
به گاه تألیف اندر خواطر و اذهان
اگر معدّ و معین‌اند نفس را، نه علل
چه چیز علل جز این معدّ و این اعوان؟
و گر به خود علل‌اند و نتیجه معلول است
چه حاجت است بدین اقتران و مقترنان؟
و گر به صورت این اقتران شوند علل
چه چیز آنکه کند نفس را معدّ و معان؟
نخست منطق بود است یا علوم نظر؟
کاین همچو میزان وان همچومال‌و سودو زیان
اگر نخست ترازو نهی، که بود بکار؟
چو مال و مایه نبود، این سخن بود هذیان؟
و گر نخست علوم نظر نهی و از او
گرفته منطق، گفتند این چنین نه چنان
پس ار چنین شمری آن علوم را، بچه چیز؟
درست گردد، بی آلت و بیان و ضمان

مآخذ در بارهٔ لوکری

بیهقی در «تتمهٔ صوان‌الحکمه چاپ‌لاهور ۱۳۵۱» (صفحه ۱۲۰-۱۲۲ وموارد متعدد دیگری) شرح حال و برخی از کلمات او را نقل نموده و ترجمهٔ فارسی آن در «درةالاخبار» (ضمیمهٔ سال پنجم «مهر» صفحه ۸۰-۸۱) آمده‌است. «اتمام‌التتمه» (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران = عکس شماره ۱۷۹۹ بخش ۲) شرح حال او و شاگردان و معاصرانش را آورده و برخی از کلمات واشعار عربی او را نقل نموده است. ابن‌اثیر در «الکامل چاپ‌قاهره» (جلددهم صفحه۳۷) ونزهةالارواح شهرزوری نسخهٔ خطی شماره ۸۵٦ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (برگ ۱٤٤) و «کنز الحکمه ترجمهٔ نزهةالارواح» شهرزوری (چاپ تهران صفحه ۷۸) ازاو یاد کرده‌اند. درتاریخ مختصر الدول (صفحه ٤٤۲) و «لؤلؤتی البحرین» بحرانی چاپ نجف، ضمن شرح حال خواجهٔ طوسی و «مجمع‌الآداب» ابن‌الفوطی اورا نام برده‌اند. در «مجالس المؤمنین» قاضی نورالله شوشتری (مجلس ۷ ضمن شرح حال خواجهٔ طوسی چاپ اسلامیه، صفحه ۳۳۹) و «روضات‌الجنات فی احوال‌العلماء و السادات، چاپ اصفهان ۱۳۱۲ شمسی» (صفحه ٦۰۹) او را به‌عنوان استاد صدرالدین سرخسی ذکر کرده‌اند. در «محبوب اشکوری» نسخهٔ خطی کتابخانه مجلس‌شورای ملی، شماره ۲۰٤ فهرست نشده (صفحه ۲٤۵) گوید: «ابوالعباس اللوکری کان تلمیذاً لبهمنیار ومنه انتشرت‌الحکمة بخراسان و کان عالماً باجزاء علوم‌الحکمیّة ....». در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (جلد ۱۹ صفحه ۵۱۳) آمده: قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی (متوفی ۷۱۰) در «تحفهٔ شاهی» و «نهایةالادراك» خود از ابوالعباس لوکری یاد می‌کند، وی در «اختیارات مظفری» که ترجمه نهایةالادراك‌خودمی‌باشد لوکری‌را درعداد ریاضی‌دانان بزرگ‌آورده است. در فهرست نامهای آندره شماره ۷۷ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (جلد سوم صفحه ۱٦۲ - ۱٦۵ و ۲۰٦) و (پایان جلد سوم بخش‌دوم صفحه ٦۵-٦٦)

چندنسخه ازآثار اورا معرفی می‌کنند . آقای مدرس رضوی در «احوال وآثار خواجه نصیر طوسی» (چاپ دانشگاه تهران صفحه ۲و ۹۹) و «گاهنامه» سیدجلال‌الدین‌تهرانی سال ۱۳۰۸ (صفحه ٧٦ و ۳۱۱ شماره ۱۳۲ و ۱۸٤ و ۲۰٦) و «تاریخ نظم و نثر سعید نفیسی (جلد اول صفحه ٥٤ و ٦٠ و جلد دوم صفحه ۷۲۸) و «الذریعه» (جلد ۱۸ صفحه ۲٥٤) ازاو یاد می‌کنند . مرحوم استاد عبدالعظیم خان قریب در «مجله آموزش و پرورش» سال دهم شماره ۸ و ۹ آبان و آذر ۱۳۱۹ (صفحه ۲٤ ـ ۳۱) دربارهٔ او مقاله‌ای نوشته ودرآن «شرح قصیدهٔ اسرارالحکمه» را معرفی کرده است .

آقای دکتر غلامحسین صدیقی درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شماره٤ سال۱۳ مقاله‌ای تحت عنوان «بعضی ازکهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری» نوشته ودر صفحه ۷۸ مجلهٔ مذکور بخشی از «شرح قصیده» لوکری را به نقل از مجله آموزش و پرورش (مقالهٔ مرحوم قریب) نقل کرده است .

عبدالله نورانی

٦

تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار طوسی

(صفحات ۲۴۸ - ۱۳۷)

١ـ احوال و آثار منطقی نصیرالدّین طوسی

خواجه نصیرالدین محمد بن محمّد بن الحسن طوسی، متولد سه‌شنبه ۱۱ ج ۱ سال ۵۹۷ قمری درطوس ومتوفّی در ٦٧٢ در بغداد، در آغاز زندگی از تربیت پدر بهره‌مند بوده ومبادی علوم شرعی و ریاضی و منطق و حکمت را از پدر ودائی خود کسب کرده است.

اوازآن‌پس روانهٔ نیشابور شد واز قطب‌الدین مصری طبّ واز فریدالدین داماد نیشابوری فلسفه و از کمال‌الدین بن یوسف مصری ریاضیات عالیه را آموخته است، ونیزگروه بسیاری از دانشمندان را درك واز محضرشان دانش فراگرفته است.

او درسالهای میان ٦٣٢-٦٥٤ درقلاع اسماعیلیه قهستان و الموت بسر برده وکتب چندی در علوم مختلف، از جمله اخلاق ناصری و اساس الاقتباس و شرح اشارات، تألیف کرده است.

ازسال ٦٥٤ تاسال ٦٧٢ دردولت هلاکو ومغول بکاربنای رصدخانهٔ مراغه وتهیّه مقدمات استفاده ازآن و جمع آوری دانشمندان پرداخت وتأسیس کتابخانهٔ چهارصدهزار کتابی وحفاظت اوقاف، وعنایت به‌شئون اهل علم وحکمت و سادات و علویین وشیعه و بلکه همه طوائف، وتألیف کتب ورسالات درمنطق وحکمت وکلام وریاضی، وجواب

دادن به سئوالات علما و فضلا که از اقطار بلاد به‌او می‌رسید اهتمام ورزیده است .

برای اطلاع از زندگی طوسی خوانندگان می‌توانند به مقدمهٔ شرح مسألة العلم طوسی ازراقم این سطور، واحوال و آثارطوسی ازاستاد مدرّس رضوی مراجعه کنند .

در علم منطق چندین اثر از خواجه طوسی شناخته شده‌است ، مانند شرح منطق اشارات ، ومنطق تجرید، و اساس‌الاقتباس . این هرسه چاپ شده‌است . و تعدیل‌المعیار فی نقد تنزیل الأفکار اثیرالدین ابهری ، و أجوبة مسائل الاسترابادی ، و اجوبة مسائل نجم‌الدین کاتبی که در مجموعهٔ حاضر منتشر می‌شود . در رکن اوّل از تلخیص المحصّل طوسی‌نیز مطالب فراوان‌ومفید دربارهٔ تصور و تصدیق ونظر و ترتب نتیجه برمقدمتین موجود است .

منطق تجریدطوسی باشرح‌علامهٔ حلّی بر آن بنام «الجوهر النضید فی‌شرح کتاب التجرید» بامقدّمه وحواشی میرزامحمدطاهرتنکابنی مدرس‌منطق‌وفلسفه، درتهران‌درسال ۱۳۱۰ قمری،چاپ سنگی‌شده‌است. چون‌این‌چاپ‌نایاب شده‌است‌وهم‌خالی‌ازغلط‌نیست بایدازنو پس‌ازتصحیح کامل و عرضه کردن برنسخ‌صحیح قدیمی که موجوداست دوباره چاپ شود .

اساس‌الاقتباس طوسی را استاد مدرس رضوی با مقدمه‌ای مختصر و تصحیح از روی چند نسخهٔ خطی ، درچاپخانه دانشگاه درسال ۱۳۲۶ در ۶۰۰ صفحه به‌قطع وزیری، بچاپ‌رسانیده‌اند . دربارهٔ اهمیّت‌این‌کتاب دکتر محمد خوانساری در کتاب «منطق صوری» ج ۲ ، ص «و» مقدّمه می‌نویسد : « و مخصوصاً کتاب بس نفیس و مجهول‌القدر «اساس‌الإقتباس» تصحیح استاد محترم آقای مدرس‌رضوی، که‌ازامّهات کتب منطقی و متضمن نکات و دقایق لطیف است ، مکرر در مکرر از ابتدا تا انتها مورد امعان نظر و استفاده قرارگرفته ودر تنظیم مطالب همواره فرادید بوده است . در این مراجعه‌های متوالی بیش‌از پیش در این عقیده راسخ شدم که بسیاری از مشکلات و پیچیدگی منطق شفا را باید به مدد اساس‌الاقتباس دریافت» .

۲ـ احوال اثیرالدین ابهری

اثیرالدّین مفضّل بن عمر ابهری متوفّی نزدیک سال ۶۶۰ قمری ازمشاهیر حکمای اسلام وازشاگردان بزرگ فخرالدین‌رازی است . وی پس‌از بروز فتنهٔ تتار به‌شام‌رفت وچندی دردمشق بسر برد و بعد به‌بلاد روم رفت ودرآنجا مقیم گشت وبه‌تدریس علوم و تعلیم طلاب و تألیف کتب مشغول شد ، ودر حکمت الهی و طبیعی و منطق و زیج و هیئت و ریاضی آثار مهم وگرانبهائی از خود باقی گذاشت .

ابهری در منطق سه ضرب در شکل رابع بر پنج ضرب ارسطو افزوده است و نیز برای سالبه جزئیه در بعض صورآن عکس ثابت کرده‌است . تفصیل آن‌را درجوهر النّضید فی شرح منطق التّجرید علامهٔ حلی ، ص۷۸ و ص۱۱۵ . ولغت‌نامهٔ دهخدا ، ج ۲ ، ص ۹۵۷ ، ببینید .

در برگ اول غایة‌الادراك او ، شمارهٔ ۱۰۸۲ دانشگاه ، نوشته شده است :

لواحد من الفضلاء فی حقّ المصنّف طاب‌ثراه :

تا دوراثیر بر فلک پای فشرد   میدان سخن بکس نخواهند سپرد
ازجمله‌بزرگان نه‌ازاین‌مشتی‌خورد   بود ازهمه‌گویاتر وگوی ازهمه‌برد

اثیرالدّین ابهری باخواجه نصیرطوسی آشنائی داشته و میان ایشان نامه‌هائی ردو بدل می‌شده است . وقتی طوسی نامه‌ای به ابهری نوشته و چند سئوال در مسائل فلسفی ازاوکرده است ، مقداری ازآن نامه راکه مبیّن رابطهٔ آندو بایکدیگر است دراینجا می‌آوریم :

هر چند ز روزگار بیدادیهاست
یا رب که مرا از تو چه آزادیهاست
بی زحمت امید و غم وصل و فراق
این بس که ز دیدار توأم شادیهاست

جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظم ، ملک حکماء العالم ، اثیر الملة والدین قطب الاسلام والمسلمین ، قدوة العلماء والمحققین ، بقیة الأفاضل المتاخرین ، أدام الله تعالی علوّه ، و قرن بالمیامن عشیّه و غدوّه ، که مقصد آمال أفاضل ، و مطلع أنوار فضائل است ، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محفوف و محفوظ باد ، و دست تصرّف زمان و عنان تغلّب حدثان از کنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف ، بحق الحقّ .

صاحب ثنا و دعاگوی مخلص محمّد طوسی خدمت و دعا می‌رساند که هر چند دولت مشاهدهٔ طلعت همایون دروقتی یافته‌است که اقتضای اقتنای حظّی از آن جناب فیّاض نکرده ، امّا از آن وقت و همیشه به نیل آن سعادت متحنّن و متعطّش بوده ، واز اخبار سیّاره و سوانح عزایم مخدومی معظمی دامت معالیه و اقترنت بالسّعادة أیّامه و لیالیه متفحّص و متفتش بوده ، و تا بشارت پیوستن به خطّهٔ «عراق» به مقام مبارک شنیده ، آن شوق و شعف تضاعف پذیرفته .

أری الشّوق یزداد یوماً فیوماً إذا ما المنازل تزداد قرباً

ایزد جلّ و علا یافت آن مراد برخوبترین وصفی و محبوبترین هیأتی کرامت کناد ، و ما ذلک علی الله بعزیر .

وچون ایّام شریفه أدامها الله مستغرق إفادهٔ أسرار حکمی و إفاضهٔ انوار علمی است این دعا که فاتحهٔ استسعاد و فتح باب مکاتبه و انبساط خواهد بود ، إن شاء الله تعالی ، نخواست که از استفاده و استفاضه خالی باشد ، پس بنابر وثوقی که برمکارم اخلاق عالیه حاصل است دو سه موضع از جملهٔ مواضع که در خاطر از آن خار خاری بود اختیار کرد ، تا آن را وسیلهٔ اقتباس اشراقات ضمیر منیر مخدومی معظمی لازالت مشرقة الأنوار سازد .

اگر بیان حال وایضاح حلّ این بروجهی که رأی شریف بر آن قرار گرفته انعام فرماید ، از این فرط کرم و وفور لطف غریب نباشد ، ونیز اگر آن را بفرصت تحقیق

سفر «مغرب» مقرون گرداند، یعنی از نوادر فوائد و غرائب نکتی که سانح شده باشد، مانند اصول رصدی محدث اگر اتفاق افتاده باشد، یا نکتهٔ بکر که برخاطر منیر فائض شده دعاگوی مخلص درآنچه اورا اهل شمرد مباسطت فرمایند. ایزد سبحانه و تعالی انفاس عزیز مخدومی را همیشه مصادر علوم حقیقی و موادّ اسرار غیبی داراد، بحقّ الحقّ.

(نامهٔ طوسی به ابهری. کتابخانهٔ دانشگاه، شمارهٔ ۸۷۱ و ۱۰۳۵. فهرست، ج۳، ص ۳۸۲).

۳– آثار اثیرالدین ابهری

۱ـ منطق. رسالهٔ مختصری است به فارسی. دانشگاه، مجموعهٔ شماره ۵۹۶۸ خطی. محمد تقی دانش‌پژوه آن را در مجلهٔ دانشکده ادبیّات و علوم انسانی، تهران، سال ۱۷، ص ۴۵۷ـ۴۸۳، به چاپ رسانده است.

۲ـ آغاز و انجام. رسالهٔ مختصری است به فارسی، دانشگاه، مجموعه شمارهٔ ۲۴۰۱ خطی.

۳ـ کلمات عشره. رسالهٔ مختصری است به فارسی، دانشگاه، مجموعه ۲۴۰۱ خطی.

٤ـ الهدایة. در منطق و الهی و طبیعی. منطق آن در آستان قدس، شمارهٔ ۱۶۶ منطق خطی، موجود است. محمدتقی دانش‌پژوه آن‌را درمجلهٔ مذکور، از ص ٤۸٤ تا ٤۹٤ تحت عنوان «دورساله درمنطق» چاپ کرده است. و چندین شرح برالهی و طبیعی آن نوشته‌اند، و مشهورتر آنها شرح میبدی و ملاصدرای شیرازی است، و این دوشرح با حواشی فراوان چاپ شده است.

٥ـ تنزیل الافکار فی تعدیل الأسرار. درمنطق و الهی و طبیعی. توضیح در بارهٔ آن درضمن معرفی تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الأفکار طوسی می‌آید.

۶- المنطق . مشهور است به «ایساغوجی» چون فصل اوّل آن همین عنوان است ، نسخه‌های آن فراوان است . در «مجموع مهمّات المتون» چاپ مصر ، ۱۳۶۹ قمری ، از ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۹ ، دیده می‌شود .

۷- زبدة الأسرار . خود ابهری در پایان قسم الهی الهدایه بدان ارجاع داده است .

۸- الاشارات . در برابر اشارات ابن سینا نوشته است (احوال و آثار طوسی ، مدرس رضوی ، ص ۱۰۵)

۹- محصول . در مقابل تحصیل است که بهمنیار شاگرد ابن سینا تألیف کرده است (احوال طوسی ، ص ۱۰۵) .

۱۰- محصولی . استخراجی از محصول خود اوست (احوال طوسی ، ص ۱۰۵)

۱۱- المسائل. هیجده مسألهٔ کلامی است که دربارهٔ آنها بحث و تحقیق کرده است . مجلس ، شمارهٔ ۱۸۳۰ .

۱۲- الرّسالة الزاهرة ، فی بیان فساد المقدمات الجدلیّة . مجلس شورای ملی . مجموعه شماره ۱۸۳۰ ازص ۵۲ تا ص ۵۶ (فهرست ، ج ۵ ص ۲۶۹)

۱۳- المغنی در علم جدل و آداب بحث و مناظره (کشف الظّنون ج ۲ ص ۱۷۵۰)

۱۴- تهذیب النکت (نکت از ابواسحق ابراهیم بن علی شیرازی متوفی ۴۷۶ است) کتابخانهٔ عارف حکمت ، مدینه ، مورّخ ۸۰۰ در ۸۴ برگ (نشریه کتابخانه مرکزی ، ج ۵ ، ص ۴۵۶)

۱۵- حاشیهٔ شرح ملخص فخر رازی از نجم الدین محمد بن محمد اللبودی الدمشقی متوفی ۶۲۱ . در فهرست دانشگاه ، ج ۳ ، ص ۳۷۸ در پاورقی از این حاشیه یاد شده است . ودر عیون الأنباء ابن ابی اصیبعه ، ج ۳ ، ص ۳۱۰ ، از مختصر کتاب الملخص لابن خطیب الرّی (فخر رازی) از لبودی نام برده است .

۱۶- کشف الحقائق فی تحریر الدّقائق ، در منطق والهی وطبیعی . نسخهٔ دار الکتب المصریه ، شماره ۱۶۲ . فیلم آن در دانشگاه به‌شماره ۱۳۴۵ ثبت شده است .

۱۷- منتهی الأفکار فی إبانة الأسرار ، در منطق والهی وطبیعی .

۱۸- منتهی‌الافکار فی إبانة الأسرار، در منطق و الهی و طبیعی. این تحریر دومی است از بخش منطق کتاب منتهی‌الافکار شماره پیش.

۱۹- خلاصة الأفکار و نقاوة الأسرار. در منطق.

۲۰- دقائق‌الأفکار. در منطق.

۲۱- عنوان الحقّ و برهان‌الصّدق، در منطق وطبیعی و الهی.

این شش کتاب اخیر، یعنی از شمارهٔ ۱۶ تا ۲۱. همه در مجموعهٔ شمارهٔ ۲۷۵۲ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است (فهرست مجلس، ج ۹، ص ۱۳۱ تألیف عبدالحسین حائری). پس‌از ملاحظهٔ فصول وابواب و مطالعه مضامین‌این کتب چنین‌بنظرمی‌رسد که همه آنهاگویا از اثیرالدّین ابهری است.

چلپی از کشف‌الحقائق فی المنطق تألیف علاءالدین علی بن محمدباجی‌شافعی م۷۱۴ و مختصر اثیرالدین ابهری یادکرده است و بس (کشف‌الظنون ۲ : ۳۱۸)

فیلم مجموعهٔ مذکور در دانشگاه تهران به‌شماره ۲۳۱۰ موجود است.

۲۲- غایة‌الادراک فی درایة‌الافلاک. دانشگاه. شمارهٔ ۱۰۸۲خطی، نام‌صاحب کتاب درآن برده نشده است. و ملتقطاتی از آن در فیلم شمارهٔ ۶۷۰ دانشگاه تهران. از مجموعهٔ ماتیساگنل، شماره ۱۷۰۶. در فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تألیف محمد تقی دانش پژوه، جلد اول، ص ۵۲۲ دارد: «۱۱- فوائد ملتقطة من کتاب الامام اثیر الدین الابهری المسمی غایة الادراک فی درایة الأفلاک (۲۲۳ر - ۲۳۴ر)...».

۲۳- رسالة من پرکارالقطوع. درمجموعهٔ شمارهٔ ۶۷۰دانشگاه. ازهمان مجموعه درفهرست فیلمها ص۵۲۲ می‌نویسد: «۱۲- هذه رسالة من پرکارالقطوع حرّرهاالامام اثیرالدّین المفضل الابهری، من البحث حین قرأعلی الشیخ کمال‌الدین‌بن‌یویس رسالةالپرکار التامّ (۲۳۴ پ - ۲۳۷ ر).»

۲۴- رسالهٔ اسطرلاب. در الاعلام زرکلی ج ۸، ص۲۰۳ وفهرست دانشگاه

ج ٤ ص ۹۲٦ از این رساله اسطرلاب نام برده‌اند .

۲۵ـ مختصر فی علم الهیئة . درفهرست دانشگاه ج ٤ ص ۹۲٤ از آن یاد کرده‌است.

۲٦ـ الزّیج الشامل . در الاعلام از آثار اثیرالدین ابهری دانسته شده است .

۲۷ـ الزیج الاختیاری . در غایة الادراك ابهری نام آن آمده است . در پایان آن ابهری می گوید : « . . . وامّا الجداول والعمل بها فقد أودعناها فی الزّیج الاختیاری فلیطلب منه» به‌فهرست دانشگاه ، ج ٤ ، ص ۹۲٦ ، و الاعلام ج ۸ ص ۲۰۳ رجوع شود .

۲۸و۲۹و۳۰ـ سه رساله در هیئت و نجوم . در فهرست دانشگاه ، ج ٤ ، ص ۹۲٦ ازآنها نام برده شده است .

٤ـ سخن دربارهٔ تعدیل المعیار

طوسی درآغاز تعدیل المعیار می گوید : من چون به کتاب فاضل اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری ، به‌نام « تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار » که قصد داشته است آنچه‌را که فکرش بدان رسیده و رأیش برآن قرار یافته است از قانونهای منطق و حکمتی در آن کتاب تحریر کند ودرآن فساد پاره‌ای از اصول مشهور را یادکند ، نگریستم ، خواستم آنچه‌از ردّ وقبول بر نظرهای او مخصوصاً در قسمت منطق آن برای من پیداشده‌است بنویسم ، و این را انجام دادم ، و ابتداکردم به منطق ، و آن را « تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار» نامیدم .

تعدیل المعیار طوسی مشتمل‌است بر یک مقدمه در غرض منطق وتصوروتصدیق و تقسیم آنها به‌بدیهی وکسبی و محکوم‌علیه و معنی مفرد و موضوع منطق . و پنج‌مقاله وهرمقاله دارای یک یاچند لامع ،وهر لامع دارای چندفصل . مقالهٔ اوّل درمقدّمات و مقالهٔ دوم درقضایا . و مقالهٔ سوم در عکس و احکام آن ، ومقالهٔ چهارم درقیاس واقسام آن ، و مقالهٔ پنجم در مبادی اقیسه و برهان و تقسیم برهان واجزاء علوم برهانی و مغالطه و مآخذ غلط و ترکیب مغالطات و حلّ آنها و بیان ده نوع مغالطه .

طوسی در پایان تعدیل المعیار می گوید : گویا غرض صاحب کتاب در تألیف این مغالطات ده گانه اظهار این مطلب است که او در مخالفت با اهل منطق در اصول مذکوره برحق است . چونکه اعتماد بر آن اصول بوده است که باعث شده که منطقیان آن چنان اغلاطی را در مسائل یقینی مرتکب بشوند .

این بود آنچه به خاطرم رسیده بود در بارهٔ مباحث منطقی این کتاب که فاضل ابهری آورده است . و تصمیم دارم اگر توفیق مساعدت کند باقی کتاب را نیز در مطالعه بگیرم و آنچه که بنظرم می رسد در بارهٔ دیگر علوم این کتاب ثبت کنم ، اگر خدا بخواهد که اوست هدایت کننده براه راست .

خواجهٔ طوسی در منطق تجرید و علامهٔ حلّی در جوهر النّضید ، ص ۷۸ و ۱۱۵ و صفدی در الوافی بالوفیات ، ج ۱ ص ۱۸۱ ، و دوانی در حاشیهٔ شرح تجرید و کازرونی در سُلّم السّماوات ، و میرداماد در قبسات ، ص ۴۶ ، چاپ ۱۳۱۵ ق . و ملا صدرا در رساله تصور و تصدیق ، ص ۲۸ ، و چلپی در کشف الظنون ج ۱ ص ۴۹۴ . از اثیرالدین ابهری و کتاب او تنزیل الأفکار و شرح آن تعدیل المعیار نام برده اند و یا مطلبی نقل کرده اند .

۵ـ نسخه های خطی تعدیل المعیار

۱ـ نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی ملک ، تهران ، شمارهٔ ۶۴۰ . این نسخه در مجموعه ای مشتمل بر یازده رساله از خواجه طوسی و دیگران بخط محمد بن ابی الطیّب الخادم الحریری است ، با تاریخهای ۶۵۷ و ۶۵۶ و ۶۶۶ و ۶۶۵ ، و در رساله هشتم و نهم محل کتابت «مراغه» قید شده است . تعدیل المعیار رسالهٔ ششم این مجموعه است .

آغاز : بسمله ، الحمدلله ، محقّ الحقّ و مبدع الکلّ . والصّلوة علی محمّد خیر الرّسل . و علی آله الدّاعین إلی أرشد السّبل . قال مولانا الفاضل ، کاشف مُعضلات الأسرار . محکّ نقود نتائج الافکار ، نصیر الملّة و الدّولة والدّین ، محمد بن محمد بن

الحسن الطّوسی أطال‌الله بقاه . و بعد ، فانّی لمّا تصفّحت کتاب الفاضل ، اثیرالدین ، المفضّل بن عمر الأبهری .

انجام : و فی عزمی أن أتصفح باقی الکتاب إن ساعدنی التّوفیق ، فاثبت مایلوح لی علی کلامه فی سایرالعلوم من هذا الکتاب ، إن‌شاءالله ، إنّه الهادی إلی سواءالطّریق . وفرغ من کتابته و تألیفه ، أواسط شعبان سنة ستٍ و خمسین و ستمائة . و فرغ من نسخه یوم‌الأحد، السّابع ، من شوّال السّنةالمذکورة ، محمّد بن أبی‌الطّیب الخادم‌الحریری . ودر پایان رسالهٔ هفتم این مجموعه کاتب نوشته است :

«کتبه محمدبن ابی‌الطیّب الخادم الجوهری‌المعروف بالرصدی» این کلمه پس‌از «الخادم» راکه درهمه موارد آمده است . کتابشناسانی که نسخه را دیده‌اند نتوانسته‌اند بخوانند ، احتمال اینکه تعمّدی در کار بوده‌است ونسخه را شخص جعّالی ازلحاظ کاتب و تاریخ کتابت بدین‌صورت درآورده باشد بعید نیست .

این نسخه کم غلط است ، و در دو مورد افتاده‌گی دارد ، دریکک مورد آن چند سطر است (ص ۱۹۳ چاپ حاضر) ودر مورد دیگر یکک ورق است (ص ۲۳۶-۲۳۹ چاپ حاضر) در این چاپ همین نسخه اصل قرار داده شد ، و نقائص آن از نسخهٔ شمارهٔ دوم تکمیل شد .

۲- نسخهٔ کتابخانهٔ ملکک ، تهران ، مجموعهٔ شمارهٔ ۴۶۴۳ ، این نسخه رسالهٔ دوم مجموعه است . دو ورقی از پایان آن افتاده بوده است . و آقای سهیلی خوانساری مدیر کتابخانه بخط خود آن‌را از روی نسخهٔ شمارهٔ ۶۴۰ همین کتابخانه نوشته است .

رسالهٔ اوّل این مجموعه در منطق است، به‌عربی . ودر صفحهٔ عنوان بخط مغایر خط‌کتاب نوشته شده : «کتاب مفاتیح الخزائن لابی علی‌سینا» این مجموعه ازقرن‌هشتم است ، و نام‌کاتب و تاریخ تحریر ندارد . از این مفاتیح الخزائن در فهرست مصنّفات ابن‌سینا تألیف دکتر یحیی مهدوی ، ص ۲۱۹ یاد شده است .

۳- نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس ، مشهد ، شمارهٔ ۱۱ منطق خطی . این نسخه

نیز شمارهٔ دوم مجموعه است ، ورسالهٔ اوّل آن ، همان رسالهٔ منطق است که درملک بنام «مفاتیح الخزائن» بود ولی تصریح به‌نام آن نشده است . در فهرست آستان قدس ج ۱، شمارهٔ ۱۰ منطق خطی ، به‌نام «تنزیل الأفکار اثیرالدین ابهری» معرّفی شده‌است .

این رسالهٔ منطق نه تنزیل الافکار ابهری است ، چون با عباراتی که طوسی در تعدیل المعیار از تنزیل الافکار ابهری نقل می کند مطابقت ندارد . و نه‌از ابن‌سیناست ، چون خطبهٔ اوّل آن مانند خطبهٔ علّامهٔ حلّی است درکشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد طوسی ، و پایان آن نیز به کلمات ابن‌سینا نمی‌ماند ، و در متن کتاب هم دلیلی برای استناد آن به‌ابهری یا ابن‌سینا یافت نشد . دراینجا آغاز و انجام و عناوین رساله را از روی نسخهٔ آستان قدس ذکر می کنیم تا شاید بعداً مؤلف آن شناخته شود .

آغاز : بسمله . و به ثقتی . الحمدلله العلیّ شأنه ، الجلیّ برهانه ، الدّائم سلطانه . والصّلوة والسّلام علی نبیّه المصطفی و رسوله المجتبی محمّد و آله الأخیار الأبرار . وبعد فلیعلم أنّ المعنیّ بالنّطق ترکیب الحروف علی هیئة مخصوصة ، للدلالة علی الأشیاء الموجودة فی النّفس ، و المرتب علی هیئة مخصوصة ، للدلالة علی الموجودات النّفسانیّة یسمّی لفظاً ، و انّ اللفظ إن کان دالاً علی الأشیاء الموجودة فی النّفس فلیست دلالته لذاته . فانّ اللفظ المنطق به‌لوکان بذاته دالّاً علی الشّیء المعنیّ به‌لفهم کلّ انسان مادلّ علیه باللفظ انسان آخر و لیس کذلک ، فانّه قد یمکن أن لایفهم الترک ما عناه العرب بألفاظهم ، وکذلک العجمیّ مانطق به‌العربیّ اوالرومیّ . بل دلالة اللفظ علی ماارید إنّما یکون بالوضع والاصطلاح إمّا بین معلّم ومتعلّم اوصنف وصنف وطائفة من الطوائف بأن‌یضعوا فیما بینهم ألفاظاً لمعانٍ یدلّ بها کلّ واحد منهم صاحبه علی ما فی نفسه ، فصل .

انجام : خاتمة هذا الکلام . اعلم أنّ الأحوال الّتی عرفتها فی ترکیب القضایا قد یلزم بعضها و کلّها التألیفات القیاسیّة ، مثل الکلیّة والجزئیّة والکیفیّة فی البساطة والترکیب فانّ القیاس الکلی هوالّذی یعطیک حکماً فی أشیاء کثیرة . مثل أنّ الحکم بأنّ کلّ مقدار متناه ، و الجزئی هو الّذی یعطیک الحکم الیقینیّ فی شیء واحد مشار الیه . مثل الحکم

بأنّ خط ا،ب . مساوٍ لخطّ ا،ج . وكذلك ساير الأحوال . وعليك الاحاطة بجميعها بأدنى تأمّل .

وانقطع الكلام إذقد أتينا بما لابدّ منه فى معرفة اصول هذه الصناعة حسب مايسع جهدنا القاصر و جدّنا الفاتر بأبين لفظ وأوجز بيان و أوضح تعريف تيسر لنا ، وفقّك الله و إيّانا الرّشاد إلى طريق المعاد ، إنّه المرجع و المصير بجميع العباد ، والحمدلله على سبوغ انعامه ، وله الشكر على جزيل نواله ، الصّلوة و السّلام على سيّدنا و مولانا محمّد و آله الطّاهرين . قد فرغ من كتابة هذه النّسخة محمّد طاهر بن المرحوم المغفور على اكبر التّبريزى ، فى تاسع و عشرين شهر ذى‌قعدة الحرام ، سنة سبع ومائة بعد الألف من الهجرة النبويّه عليه الف الف تحيّة .

عناوين : فصل فى أقسام الوضع ، فى أقسام الدّلالات ، فى أقسام اللفظ ، فى المحمول و أقسامه ، فى تعديد الأجناس ، فى الكلمة ، فى الاداة ، فى أقسام اللفظ المركّب ، فى الحدّ ، فى صورة الحدّ ، فى أقسام القضيّة ، فى كمّية القضايا ، فى متى القضايا ، فى أحوال الاضافة للقضايا ، المتلازمة المتعاكسة ، المتلازمة الغير المتعاكسة ، القضايا الغير المتوافقة ، أحوال اخر للقضايا ، الأشكال الأربعة ، مادّة القياس ، المرتبة الاولى فى التأليف من القضايا الصّادقة والكاذبة . المرتبة الثّانية من صادقتين ، ضروريّة وغير ضروريّة . المرتبة الثّالثة فى التأليف من القضايا من حيث إنّها موجبة و سالبة ، المرتبة الرّابعة فى التأليف من الكلّيّات والجزئيات ، المرتبة الخامسة فى التأليف من القضايا المهملة والمحصورة ، المرتبة السادسة فى التأليف من القضايا البسيطة والمركّبة ، المرتبة السّابقه فى التأليف من المقدّمات المطلقة و ذوات الجهة ، المرتبة الاخرى فى التّأليف من القضايا اليقينيّة و غير اليقينيّة ، فى خاتمة هذا الكلام . (؟)

فهرست مطالب تعدیل المعیار

المقدّمة

المقالة الاولی

المقالة الثانیة

المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

عبدالله نورانی

۷

اجوبة مسائل الاسترابادی لنصیر الدین الطوسی

(صفحات ۲۷۶ - ۲۴۹)

احوال سید رکن‌الدین استرابادی

سید رکن‌الدین حسن بن محمد بن شرفشاه علوی استرابادی از شاگردان مبرز و فاضل خواجه نصیر طوسی است.

سیوطی در بغیة‌الوعاة (صفحه ۲۲۸) اورا ازجملهٔ نحویان شمرده و ترجمه‌حالی برای او آورده و گوید: «ابن‌رافع در ذیل تاریخ بغداد گفته است که سید رکن‌الدین استرابادی به‌مراغه آمد و در نزد خواجهٔ طوسی به‌تحصیل مشغول شد و بسیار ذکی و زیرك بود. در آن وقت قطب شیرازی در ممالك روم بود، پس خواجه طوسی او را بر سایر شاگردان خویش مقدم داشت، واو بر سایر اصحاب خواجه طوسی سمت تقدم یافت، حکمت و فلسفه تدریس می‌کرد و بخوبی از عهده برمی‌آمد، و بر تجرید و دیگر کتب خواجه طوسی حواشی‌نوشت، وکتاب قواعد العقاید خواجه‌را نیز برای یکی‌از پسران خواجه شرح کرده ووقتی که خواجه درسال ۶۷۲ عازم بغداد شد وی ملازم استاد خود بود، و پس‌از مرگ خواجه در همین‌سال به‌موصل رفت ودر آنجا مقیم شد، ودر مدرسهٔ نوریّه آنجا به‌تدریس مشغول گردید، و اوقاف آن سامان به نظر وی مفوض گردید.

استرابادی را سه شرح بر مقدّمهٔ ابن‌حاجب است که اشهر آنها شرح متوسط می‌باشد، ودراصول فقه نیز بحث می‌نمود، وآن‌را ازسیف‌الدین آمدی اخذکرده بود،

ودر آخر عمر تدریس مدرسهٔ شافعیّه در «سلطانیه» بدو واگذار گردید، ودرچهاردهم صفر سال ۷۱۵ بدرود حیات گفت.

و صفدی در «الوافی بالوفیات» شرحی از محامد صفات وی آورده و گوید: بسیار متواضع وحلیم بود ودرمجالس برای هرکسی بپابرمی‌خاست. واو نزد تتار اعتبار واحترام بسیار داشت. مختصر ابن‌حاجب و شافعیه او را شرح کرد و هفتاد و اند سال زندگانی نمود» انتهی کلام سیوطی. نقل به‌اختصار از «احوال و آثار طوسی، مدرس رضوی، ص ۱۴۲».

سیوطی در بغیة‌الوعاة فی طبقات اللغویین والنّحاة، طبع مصر، سال ۱۳۲۶ق. ص ۲۲۸ می‌نویسد:

«الحسن بن محمّد بن شرفشاه العلویّ الاسترابادیّ، أبوالفضائل. السّید رکن‌الدّین. قال ابن‌رافع فی ذیل تاریخ بغداد: قدم مراغة و اشتغل علی مولانا نصیرالدّین، وکان یتوقد ذکاءً و فطنةً، وکان المولی قطب الدّین حینئذ فی ممالک الرّوم، فقدّمه النّصیر وصار رئیس الأصحاب بمراغة، وکان یجید درس الحکمة، وکتب الحواشی علی التّجرید و غیره، وکتب لولد النّصیر شرحاً علی قواعد العقائد. و لمّا توجّه النّصیر إلی بغداد سنة ۶۷۲ لازمه. فلمّا مات النّصیر فی هذه السّنة صعد إلی الموصل و استوطنها و درّس بالمدرس النوریّة بها، و فوّض الیه النّظر فی أوقافها. و شرح مقدّمة ابن‌الحاجب بثلاثة شروح، أشهرها المتوسّط، و تکلّم فی اصول الفقه واخذ عن السّیف الآمدی. ثمّ فوّض إلیه تدریس الشّافعیّة بالسلطانیّة. و مات فی رابع عشر صفر سنة خمس و سبعمائة». وذکره‌الاسنوی فی طبقات‌الشافعیّة وقال: شرح‌الحاجبیّة ومات‌سنة ثمان‌عشرة.

وقال‌الصّفدی: کان شدید التواضع، یقوم‌لکلّ احد حتّی السّقاء، شدیدالعلم، وافر الجلالة عند التّتار. شرح مختصر ابن الحاجب الأصلی، والشّافیة فی التّصریف، وعاش‌بضعاً وسبعین‌سنة.» برای مراجعه به بغیة‌الوعاة و منابع بسیار دیگر از کتابخانهٔ دکتر احمد مهدوی دامغانی، أدام‌الله إفضاله، استفاده شده است؛

و در فوائد الرّضویّة قمی ، ج ۱ ص ۱۲۱ از تکملهٔ أمل الآمل سید حسن صدر ، نسخهٔ خطی ، آورده است : الحسن بن محمّد بن شرفشاه ، السّید ابو محمد رکن الدّین العلویّ الاسترابادیّ ، علّامة فی العلوم العقلیّة والنقلیّة ، أخصّ أصحاب المحقّق نصیر الدین الطّوسی رحمه‌الله . قال فی «ض» : له کتاب منهج الشّیعة فی فضائل وصیّ خاتم الشّریعة ، باسم السّلطان اویس بهادرخان . وعندنا من مؤلفاته شرحه علی قواعد العقائد لخواجه نصیر الدین استاده» انتهی . و بالجملة کانت وفاته بتبریز وقبره الی الآن فیها معروف ، رحمه‌الله «تکمله» .

سید رکن الدّین استرابادی بیست مسأله در منطق وفلسفه ، که ده مسأله آن در منطق و ده مسألهٔ آن در فلسفه است ، فراهم ساخته و برای طوسی فرستاده و از او خواسته است که بدانها جواب بدهد . استرابادی در آغاز آن مسائل می‌گوید : « من این مسائل را به محضر مولای أعظم ، سلطان محقّقین ، نصیر الملّة و الدّین قدّس سرّه نوشته‌ام برای دو جهت ، یکی به‌قصد حلّ مشکلات وکشف حقیقت ، و جهت دوم برای اینکه خط شریف آن بزرگوار یادگاری باشد در نزد بندهٔ مخلص .

استرابادی دراین مسائل از کتاب تجرید طوسی ، وامام فخررازی ، ومتأخرین ، و شیخ رئیس ، وکتاب لواحق ، و اثیر الدین ابهری ، و حکما ، و ذیمقراطیس ، و افضل متأخرین ، و شرح اشارات او ، و ارسطو ، و افلاطون نام می‌برد .

طوسی در اجوبهٔ مسائل ، در ص ۲۷۱ ، چاپ حاضر ، می‌گوید : « ولی فی أکثر القواعد الحکمیّة المشهورة أنظار و تصرّفات ، فی عزمی أن أکتبها إن وفّقنی الله تعالی لذلک ، لیکون تذکاراً لکم و لمن یکون محبّاً للتحقیق مثلکم » و برای من در بیشتر قواعد مشهور حکمتی نظرها و تصرّفهائی است ، چنانچه خداوند توفیق بدهد عزم دارم آنها را بنویسم تا تذکاری باشد برای شما و هر کس که مانند شما دوستدار تحقیق است .

وباز طوسی در پایان کتاب می‌نویسد: اینست جواب مسائل که بامشغولیت خاطر به‌مشاغل متراکم بانهایت شتاب توانستم تهیّه کنم . و اگر در پاره‌ای از آنها سهوی باشد

تذکر بدهید تا اگر میسّر شد اصلاح کنم . واگر خداوند فراغتی مرحمت فرماید ممکن است به مسائلی از این‌گونه و مهم‌تر از آنها بپردازم که مشکلات را حلّ سازد . و در آن‌صورت آنهارا برشما عرضه خواهم کرد .

نسخه‌ های خطی أجوبة مسائل الاسترابادی

۱ـ کتابخانهٔ مسجد جامع گوهرشاد، مشهد ، مجموعهٔ شماره ۸۲۷ ، ص

۲ـ کتابخانه ملی ملک ، تهران ، مجموعهٔ شماره ۴۶۸۱ ، ورق ۳۷ـ۴۱

۳ـ کتابخانه مجلس شورای ملی ، تهران ، مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۳۰ ، ص ۱۳۱ ـ ۱۵۷ . (فهرست مجلس ، تألیف آقای عبدالحسین حائری ، ج نهم ، ص ۴۶۳) .

نسخه‌های‌خطی این اجوبةالمسائل همه ازقرن یازدهم است . عبارت آخر نسخهٔ مجلس که دارد «وکتبه محرّره منتصف محرّم سنة احدی وسبعین و ستمائة» اگر ازکاتب نسخه قدیمی باشدکه نسخه مجلس از روی آن نوشته شده است ، وکاتب اخیر جعل نکرده باشد ، می‌رساندکه آن نسخه در تاریخ ۶۷۱ ، یعنی یک‌سال به‌فوت‌طوسی مانده نوشته شده بوده است .

چاپ کتاب مطابق نسخه‌های ملک و مجلس است .

عبارات و شمارهٔ «الاوّل و... » که در عنوانهای رساله درمیان علامت [...] دیده می‌شود از طرف مصححاست ، و عباراتی که در متن‌رساله درمیان علامت چاپ شده از نسخهٔ گوهرشاد است .

فهرست مطالب أجوبهٔ مسائل‌استرآبادی که به‌وسیلهٔ مصحّح تنظیم شده است باید در اینجا چاپ می‌شد ولیکن درهنگام چاپ متن چون صفحه۲۷۶ سفید بوده‌است در آنجا آورده شده است .

عبدالله نورانی

۸

مطارحات منطقیه بین الکاتبی والطوسی

(صفحات ۲۸۷ - ۳۰۷)

احوال و آثار نجم‌الدین کاتبی

نجم‌الدّین علی بن عمر بن علی کاتبی دبیران قزوینی از حکما و علمای اسلامی و در منطق و حکمت وکلام و ریاضی و رصد استاد بوده ، ودر قزوین و جوین مجلس‌درس داشته است ، تا وقتی که طوسی او را برای شرکت درکار رصد مراغه دعوت‌کرد ، پس بدانجا شتافت .

طوسی در جوابهائی که به‌سئوالات کاتبی داده است اورا به‌عباراتی نظیر «علامة العصر ، أفضل العالم ، الامام‌الکبیر ، عزّ‌الاسلام والمسلمین ، المحقق‌المدقق ، العالم‌الکامل» ستوده است .

علّامهٔ حلّی شاگرد کاتبی در إجازهٔ بنی‌زهره (بحار ، ج ۱۰۷ ، ص ٦٦ ، چاپ اسلامیه ، طهران ، ۱۳۹۱ق) دربارهٔ او فرماید: «کان من فضلاءالعصر وأعلمهم بالمنطق ، و له تصانیف کثیرة ، قرأت علیه شرح الکشف إلّا ماشذ ، و له خلق حسن ومناظرات جیّدة ، وکان من أفضل علماء الشّافعیّة ، عارفاً بالحکمة» .

ازکاتبی آثار دقیق و مفیدی باقی مانده است ، اینک پاره‌ای از آنها راکه شناخته‌ام می‌بینیم :

۱ـ الرّسالة الشّمسية ، در منطق ، که چندین شرح وحاشیه بر آن نوشته شده است ، و مشهورترین آنها از قطب رازی صاحب محاکمات شروح اشارات است که چاپ شده وتا این زمان ازکتب درسی طلاب علوم دینی بوده است ، الرسالة الشمسیّه به انگلیسی ترجمه شده ، و در آخر کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی چاپ شده است .

۲ـ عین القواعد (منطق العین) نسخهٔ شمارهٔ ۱٦٤ منطق خطی کتابخانهٔ آستان قدس ، مشهد . و شمارهٔ ۱۸۲۰ کتابخانهٔ مجلس . (فهرست مجلس ، ج ۹ ص ٤١٤) .

۳ـ بحرالفوائد فی شرح عین القواعد ، نسخهٔ شمارهٔ ۲٥٦ منطق خطی ، آستان قدس ، مشهد .

٤ـ جامع الدّقائق فی کشف الحقائق ، درمجموعه خطی شمارهٔ ۱٦۲ دارالکتب المصریه و فیلم آن به شمارهٔ ۱۳٤٥ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، از ورق ٤٧۱ تا ۷۰٥ ، موجود است .

٥ـ المفصّل فی شرح محصّل فخرالدّین الرّازی ، نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۲۳ کلام خطی ، آستان قدس .

٦ـ المنصّص فی شرح ملخّص فخرالدّین الرّازی ، نسخهٔ شمارهٔ ۱۰٤۱ کلام خطی ، آستان قدس .

۷ـ حکمة العین ، نسخهٔ خطی شمارهٔ ٤۳۲۸ ، موزهٔ ایران باستان . فیلم آن ، به شمارهٔ ۱۷۳۰ دانشگاه تهران موجود است . حکمة العین را ۲۳ شرح و حاشیه است که تفصیل آنها در مقدّمهٔ علی نقی منزوی بر « ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد » علّامهٔ حلی ، چاپ تهران ۱۳۳۷ ش ، ص ۲۳ ، دیده می‌شود .

۸ـ بعض الابحاث (؟) نسخهٔ احمدیّهٔ موصل . فهرست مخطوطات موصل ، ص ۳٥ . (مقدمهٔ منزوی بر ایضاح المقاصد ، ص ۷) .

۱۱-۹ ـ مطارحات فلسفیّه . سه رساله است در اثبات وجود باری تعالی و بحث و مناقشه در ادلّهٔ آن از کاتبی ، و در نسخه های آنها سه رساله است از طوسی در آن باره

که اعتراض و ردّ است بر بیانات کاتبی، بدین ترتیب:

(۱) رسالهٔ اثبات واجب کاتبی

(۲) ردّ طوسی بر آن

(۳) جواب کاتبی به‌طوسی

(٤) ابطال طوسی نظر دوم کاتبی را

(۵) اعترافات کاتبی به‌صحّت سخن طوسی و شکرگزاری از او

(٦) پاسخ طوسی به این نامه کاتبی.

این شش‌نامه متبادله را محمد حسن آل‌یاسین به‌نام «مطارحات فلسفیّه» به‌سال ۱۹۵٦ م در بغداد چاپ کرده است.

۱٦-۱۲- مطارحات طبیّه. کاتبی چندین سئوال در مشکلات مسائل طبی داشته واز طوسی جواب خواسته است، وطوسی پاسخ همه آنها را داده است.

(۱) تحقیق الطعوم

(۲) أمزجة الأعضاء.

(۳) نضج الاخلاط

(٤) عدم انحصار الأمزجة فی التسعة

(۵) الحرارة تفعل فی الرطب سواداً وفی ضده بیاضاً.

نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌ها فراوان است.

۲۰-۱۷- مطارحات منطقیّه. شامل چهار رساله‌است از کاتبی که دراین‌مجموعه منتشر می‌شود، و در اینها کاتبی سئوال کرده وطوسی جواب داده است.

نسخه‌های خطی مطارحات منطقیه

۱- المقول والمقول علیه. در کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی، ایران، مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۳۰، صفحهٔ ۲۱۱-۲۱۳. (فهرست مجلس، ج ۹، ص ٤۷٦).

۲ـ السّالبة الکلّیة لاتنعکس ؟. در کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۸ ، ص ۱۶۶-۱۶۷ . (فهرست مجلس ، ج ۱۰ ص ۳۶۵) .

۳ـ نقیض‌العام و نقیض‌الخاص . در کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۶۱۱ و نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۰۳۵ ص۱۸۶ . (فهرست دانشگاه، ج ۳ ، ص ۲۳) .

٤ـ جواب مغالطهٔ استلزام . کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۸ ص ۱۶۵-۱۶۶ (فهرست مجلس ، ج ۱۰ ، ص ۳۶۵) .

عنوان «مطارحات منطقیه» برای این‌مقاله وعنوانهای خصوصی هریک‌ازچهار رساله که در میان علامت [. . .] چاپ شده از طرف مصحح اضافه شده است.

فهرست مطالب مطارحات منطقیه

عبدالله نورانی

۹

تعلیقات منطقیهٔ میرداماد

(صفحات ۲۸۷-۳۰۷)

احوال میرداماد

در اینجا چند سند از میر و معاصران و شاگردانش که برای شناخت او مفید تواند بود نشر می‌شود، تفصیل حال و فکر و ذکر او به همراه شواهدی که از کتب او و دیگر منابع بدست می‌آید در آینده چاپ خواهد شد.

۱- در تذکرهٔ خلاصة‌الاشعار تقی‌الدین حسینی کاشانی شرح حال مفصلی از میرداماد آمده است و اکنون قسمتی از آن را که آقای احمد گلچین معانی بخط خود نوشته بوده‌اند و به‌بنده مرحمت کردند می‌آوریم:

«میر برهان‌الدّین محمّد باقر اشراق، مدّالله تعالی ظلال سیادته وفضیلته إلی یوم القیام، از متوطنین دارالسّلطنهٔ صفاهان است، پسر سیّدالسّادات امیر شمس‌الدّین محمدالاسترابادی‌الشّهیر بداماداست. وانتساب شریف آنجناب ازجانب دیگر بحضرت شیخ المحقّقین، و قدوة المدقّقین، و فخرالمجتهدین، و خلاصة‌العلماء المتبحّرین، وزین الفقهاء فی العالمین علی بن عبدالعالی، روّح‌الله روحه و نوّر مرقده، می‌رسد، که علوّ شأنش در میان مجتهدین امامیّه، کالشّمس فی وسط السّماء هویداست، لاجرم حاجت بآن نیست که قلم دو زبان در تعریف آن مقتدای عالمیان شروع نماید، و بأنامل سعی و اجتهاد أبواب مناقب و مفاخر آن ملاذ مجتهدین برگشاید.

امّا سیادت وفضیلت پناه مشارالیه در تزکیهٔ نفس نفیس وتصفیهٔ باطن شریف

و سیَر رضیّه و شیَم مرضیّه عدیل و نظیر ندارد ، واز سایر سادات عظام زمان خود بلکه از اکثر علما و فضلای عصر ، بجودت طبع و حدّت ذهن وطلاقت، لسان ولطافت بیان امتیاز تمام دارد . واز زمان طفولیّت تاحال همواره تخم مهرومحبّت درفضای ضمیر صغیروکبیر می کارد، واهالی وافاضل نسبت بآن سرور ذریّهٔ خیرالمرسلین التفات بسیار داشتند و دارند .

ساها درمشهد مقدّسه رضویّه علی ساکنها السّلام ساکن بود و بطلب علوم مشغولی می نمود ، واکثر متداولات معقول و منقول را مطالعه فرمود ، ودر اندك زمانی درمیدان تحقیق مسائل شفا واشارات ، وتوضیح اشکال رسائل ریاضیّات وحکمیّات قصب السّبق از اقران در ربود ، و با وجود صغر سن مهارتش درفنون علوم بجائی رسید که دراکثر مطالب عالیهٔ حکمیّات و ریاضیّات رسائل و حواشی تصنیف نمود .

و بعدازآن از مشهد مقدّسه سفرکرده خود را بدارالسّلطنهٔ قزوین رسانید ، و مدّتی نیز در اردوی معـلّا بدرس اشتغال نمود ، نقوش دقایق طبع نقّاد و ذهن وقّاد خود را بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهر گردانید .

ودر شهور سنهٔ ثمان وثمانین وتسعمائة از دارالسّلطنهٔ قزوین بقصد زیارت مشهد مقدّسهٔ رضویّه بدارالمؤمنین کاشان خرامید ، و روزی چند درین جانب ساکن گردید و در آن اوقات فقیر حقیر بملازمت آن قبلهٔ ارباب دانش و بینش رسیده ، آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده ، چه علمی و چه عملی ، از او مشاهده شدکه زبان قلم از شرح شمّه‌ای ازآن قاصراست :

و أیضاً در آن زمان میان این کمینه و آن والی کشور فضل واحسان چنان موافقتی وآشنایی پدیدگشت ، که ریاض انس و حدایق مودّتی که پژمرده گردیده بود، در دو سه نوبت صحبت صفتِ خضرت و نضارت پیداکرد ، و بمجالست و مجاورت آن قطب فلك معانی دل و جان را چنان الفتی و مؤانستی حاصل گردیدکه این بنده شرح نبذه‌ای ازآن بوسیلت تلفیق الفاظ و ترکیب کلمات از جملهٔ محالات می‌داند ، لاجرم دعای آن

ذت را بر توضیح آن صفات راجح دانسته باین نظم اکتفا می نماید . شعر :

غبارغم بتو ای سرو نوجهان مرساد بهار عمر ترا آفت خزان مرساد
بنفشهٔ خط سبزت مباد پژمرده بهلالهزاررخت رنگ زعفران مرساد

امّا با وجود کمال در هر وادی از فنون فضائل میلش بشاعری بیشتر بود ، و اکثراوقات اشعار آبدار برلوح اعتبار نقش می‌نمود ، وبطریق مشایخ کبار بگفتن رباعیات توجّه و میل می‌فرمود ، و در آن چند روزکه در کاشان تشریف داشتند ، از بحر طبع گوهرخیز ، جوهری چند بساحل ظهور رسانیدکه دست تصوّر هیچ غوّاصی بگردآن نمی‌تواند رسید ، و این رباعی از آن جمله است ، رباعیّه :

ای عشق مگر مایهٔ بود آمده‌ای کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای
نقصان تو از چشم بدکس مرساد کارایش دکّان وجود آمده‌ای

امّا در این اوقات که این کمینه از جمع و تألیف این خلاصه فی الجمله فارغ شده بود ، اعنی شهور سنهٔ ثلث و تسعین و تسعمائه ، سیادت‌پناه مشارالیه بار دیگر بدارالمؤمنین کاشان تشریف شریف ارزانی فرموده ، و در وادی شاعری چندان ترقّی ازو مفهوم گشت ، خصوصاً در فنّ قصیده وطرز مثنوی که زیاده برآن نتوان بود .

والحقّ بی‌شائبهٔ اغراق ومبالغه می‌توان گفت که تاصیت سخن‌سرایان بلادخراسان فرو نشسته ، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته ، و تا بُستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبزشده چون‌او بلبلی بهزاردستان ترنّم‌نیامده . منظومات قصاید پرجزالتش برمقتضای اذهان درّاك نوای عشّاق آفاق شده ، و استعارات مثنویات با سلاستش بر اقتضای افهام راستْ ، غذای پرده سرایان حجاز وعراق آمده . مثنوی مخزن‌الاسرار شیخ‌نظامی را تتبّع نموده ، و بآن طرز أبیات تازه ومعانی بی‌اندازه در سلك نظم ترتیب داده ، مقالات توحیدش در غایت تازگیست ، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی ، مجازاتش بحقیقت بس دلبر است ، و معانیش بدرستی و بلندی معجز نما ، حروفش

مظهر معانی بکر ، معانیش مبیّن غرائب فکر ، باجماع مستعدان و اهل اعتبار او را بر کمال سخنوری و نکته‌وری بحذافیرها قدرتی اتمّست ، و این شیوه بر جنابش شایسته و مسلّم . . . »

۲ ـ اسکندر بیک منشی در تاریخ عالم آرای عباسی ، ج ۱ ، ص ۱۴۶ ، می‌نویسد :

« میرمحمدباقر داماد . حضرت میرخلف صدق مرحوم سیدمحمد داماداسترابادی است ، ودخترزادهٔ مجتهد مرحوم مبرور شیخ علی عبدالعالی ، پدرش بدین‌جهت به‌داماد اشتهار داشت . به حدّت فهم و جودت طبع اتّصاف دارد ، و در صغر سنّ در مشهد مقدّس معلّی واقع شده ، ودر خدمت مدرّسان وافاضل سرکار فیض آثار اکتساب علم نموده ، در اندك زمانی ترقّی عظیم کرد ، در زمان نوّاب اسکندرشان به‌اردوی معلّی آمده ، به‌صحبت علما و افاضل درگاه معلّی مشرف گشته ، مدّتی با امیر فخرالدّین سماك استرابادی و سایر دانشمندان مباحثات نموده ، درعلوم معقول و منقول سر آمد روزگار خودگشت ، والیوم پرتو اشراقات انوار فضائل وکمالاتش بر ساحتِ آمال طلبهٔ علوم درخشان ، و لمعات کوکب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است .

واز تاریخ ارتحال حضرت شاه جنّت مکان الی‌الآن که مطابق خمس و عشرین و الف هجری است لحظه‌ای ازمطالعه ومباحثه خالی‌نبوده ولمحه‌ای اوقات شریفش به‌بطالت نگذشته ، والحقّ جامع کمالات صوری و معنوی است ، وکاشف دقایق انفسی وآفاقی ودر اکثرعلوم حکمیّات و فنون غریبهٔ ریاضی وفقه وتفسیر وحدیث درجهٔ علیایافته ، رتبهٔ عالی و اجتهاد دارد ، و فقهای عصر فتاوای شرعیّه را به‌تصحیح آن‌جناب معتبر می‌شمارند .

و در اکثر عاوم تصانیف دارد ، و آنچه تا غایت از تصانیفش معلوم این ذرّهٔ بیمقدارگشته : کتاب صراط المستقیم و افق‌المبین که مملو از لئالی ثمین حکمت و نکات دقیق کلام است ، وکتاب رواشح سماویّه در شرح احادبث امامیّه ، شرح کتاب کافی

کلینی ، و تفسیر قرآن موسوم به سدرة المنتهی ، و رسالهٔ خاق الاعمال که به ایقاظات موسوم گردیده ، و کتاب خلسهٔ ملکوتیّه ، و عیون المسائل و ایماضات ، وضوابط الرّضاع و سبع الشّداد و حاشیهٔ شرح مختصر الاصول ، و قبسات حقّ الیقین فی حدوث العالم ، و کتاب تقدیسات در رفع شبههٔ ابن کمونه ، و شرح صحیفهٔ کامله ، و چند رساله و کتاب دیگر از مصنّفات جناب میر کسوت ظهور پوشیده ، امید که آنچه اتمام نیافته باشد به‌اتمام آن موفّق گشته ، مکنونات خاطر شریفش به‌جلوه‌گاه ظهور آید .

حافظهٔ جناب میر بمرتبه‌ایست که از اوّل حال در مبادی نشوونما هر نقد عیاری که بخازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده ، فلسی از آن ازخازن طبیعت وقّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده ، در طاعت و تقوی و عبادت درجهٔ عالی و رتبهٔ بس متعالی دارد ، خلاصه اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادات الهیّه شده و می‌شود .

وگاهی بنظم اشعار ملتفت شده ، اگرچه دون مرتبهٔ عالی اوست ، امّامضمون این مقال راکه از زبدة‌العارفین ، سخنور نامی ، شیخ نظامی علیه‌الرحمه مشهور است ، نظم :

پیش و پسی بست صف کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا

منظور داشته ، زبان صدق بیان بدان گشوده ، «اشراق» تخلّص می‌نماید . و در غزل و قصیده و مثنویات بتخصیص مثنوی که در مخزن‌الاسرار شیخ نظامی درسلک لئالی بحر معانی درآورده ، داد سخن‌پردازی داده است ، از منظومات میر این رباعی که در نعت حضرت خاتم‌الانبیاء صلی‌الله علیه و آله در رشتهٔ بلاغت انتظام داده ، تیمّناً و تبرّکاً در این صحیفه ثبت افتاد . رباعی :

ای ختم رسل دو کون پیرایهٔ تست
افلاک یکی منبر نه پایهٔ تست
گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب
تو نوری و آفتاب خود سایهٔ تست

الیوم در دارالسّلطنهٔ اصفهان است ، امیدکه وجود شریفش سالها زینت‌افزای گلشن روزگار بوده ، طلبهٔ علوم از پرتو اشراقات خاطر خورشید مثالش مستفیض گردند.

۳ـ صورت کتابتی که نوّاب صدر المحققین بنوّاب سید الحکماء ثالث المعلّمین میر محمد باقر داماد نوشته :

قسم بمبدعی واجب الوجود . . . و بسایر سوگندنامه‌ها که این أقلّ عباداللہ محمّد المشتهر بصدر الشّیرازی هرچند بقوّهٔ وهم وخیال سراپای این جهان کثیر الاختلال برمی آید ودر یکیک از اشخاص و جزئیات و ابعاض واجزای انواع واصناف این روزگار نظر می کند، چیزی که موجب ارتیاح روح حزین که بفنون آفات و محن مبتلا است ، و باعث تسلّی قلب مسکین که بصنوف شداید این روزگار پرفتن ، آمادهٔ صدگونه رنج وعناست گردد ، جز ذات قدسی صفات ، ملکوتی سمات ، نوّاب مستطاب ، فلک جناب ، ملک ایاب ، سلطان أعاظم السّادات النّجباء ، برهان أفاخم الحکماء العظماء ، استاد البشر والعقل الحادی عشر ، اعلم العلماء السّابقین و اللاحقین ، أفضل الحکماء المتقدمین والمتأخرین ، مروّج الشّرع المبین ، مفتی شریعة سیّد المرسلین ، محیی رسوم أجداده الطّاهرین ماحی آثار البدع و اللهو فی الشّریعة والدّین ، ممهّد قوانین الاسلام ، مبیّن أحکام الحلال و الحرام ، سیّد اهل العلم و الیقین ، سند أرباب الحدیث و اصحاب الرّوایة و الدّرایة فی کشف مسائل المذهب بالرّأی المتین ، ثمرة الشّجرة النّبویّة ، و غصن الجرثوم الأحمدیّة ، العلامة الفخّامة ، ملجأ العلماء الأعلام ، و محطّ رحال أهل الفضل والکمال من الأنام ، المعلّم فی التّحقیق ، و العالم بالتّدقیق ، مستخرج الحقائق بفکره الصّائب ، و مستنبط الدّقائق بنظره الدّقیق الفائق ، حلّال المشکلات و کشّاف الأغطیة عن وجوه المعضلات ، ممهّد القواعد العلمیّة ببیان یخجل تبیانه فصاحة سحبان ، مشیّد المقاصد الحکمیّة بتقریرات یضمحلّ فی أرجائها حکمة لقمان ، ینقطع الأنفاس دون تعداد محامده ومفاخره ، یکلّ ألسنة الأقلام من بیان مناقبه و مآثره .

گر بگویم تا قیامت وصف او	هیچ آنرا مقطع و غایت مجو

سمّي جدّه باقر علوم الأنبياء والمرسلين محمد .

ما إن مدحت محمّداً بمقالتی	لکن مدحت مقالتی بمحمّد

أبقى الله تعالى ، مجدالشّرع المنيف الطّاهر ، محروساً من طوارق الحدثان ، محفوظاً فی ظلّ عنايته و کنفه على ممرّ الدّوران ، نمی‌بیند ، بلکه نیست و نخواهد بود .

آرزومندی من خدمت خدّام ترا
چون جفای فلک و محنت من بسیار است
گوشم از گوهر الفاظ تو تا محروم است
همچو الفاظ تو چشمم همه‌گوهربار است

قد كان لی مشرب يصفو برؤيتكم
فكدّرته يد الأيام حين صفا
الدّهر يكدح صرفه و يفوت فی صمّ الصّفا
و الدّهر من عاداته تكدير عيش قد صفا

هر جام مراد را که بر دست نهم
گردون ز حسد خسی در و اندازد

این بود نقل اندکی از نامهٔ ملاصدرا به میرداماد که از روی نسخهٔ خطی متعلق به دکتر اصغر مهدوی ، توسط محمد تقی دانش پژوه ، در مجلهٔ راهنمای کتاب ، ص ۷۵۷ تا ۷۶۵ ، سال پنجم ، مطابق آبان و آذر ۱۳۴۱ ، چاپ شده است .

۴ـ صورت کتابتی که أفضل المدقّقين صدر المحقّقين شیرازی بنوّاب ثالث المعلّمين ، استاد العلماء فی الخافقين نوشته‌اند :

كفى شرفاً أنّی مضافٌ اليكم	و أنّی بكم أدعى وأرعى وأعرف
إذا بملوكِ الأرض قومٌ تشرّفوا	فلی شرفٌ منكم أجلّ و أشرف

تا اشعهٔ آفتاب وجود به‌مقتضی حکمت إلهی بر صفایح ماهیات ممکنات فایض

شود [و] پرتو نور وجود حقیقی مر تعیّنات را عارض گردد ، لوایح خورشید فضل و لوامع نیّر خلق و کرم ازسپهر ذات قدسی صفات بندگان نوّاب مستطاب ، فلک جناب ، صاحب سریر اقلیم کمال ، مسندنشین بارگاه افضال ، حلّال مشکلات حقایق ، کشّاف مُعضلات دقایق ، چهرهٔ گشای جمال معانی ، مبیّن رموز آسمانی ، زیور چهرهٔ دانش و بینش ، فهرست کتاب آفرینش ، مجموعهٔ کمالات انسانی ، مرآت تجلیّات الهی و کیانی [لامع و لایح باد] .

کامل الذّاتی که ذات کاملش دارد فروغ
همچو عقل اوّل از نقص کمال منتظر

الّذی کشف قناع الامتناع من وجوه مخدّرات الحقائق و المبانی ، و رشف بشفاه التّفکر لنقاع قلبه الزّکی أنهار المعارف والمعانی ، رسّام خطوط التّحقیق علی حدود خدود الکتاب ، و قسّام سهام الفیض علی جیوب قلوب اولی الألباب ، حادی عشر العقول ، حاوی الفروع والاصول ، السیّد الامیر ، رئیس الحکماء ، و شیخ الفقهاء ، واستاذ الاساتذة و معلّم العلوم ، أشرف الأفاضل والصّدور ، و أشرق الأهلّة والبدور ، مهذّب الکلام ، کهف الأنام ، ملجأ الخواصّ و العوامّ ، مآل أهل الأیام ، کریم الشّیم و الأخلاق ، شریف الأنساب و الأعراق . و لولا أن قیّض قضاءالله تعالی وجوده ، و قدّر قدره باحسانه الاجادة بهذا الوجود ، لکان یصبح عین حیات العلوم غایرة ، وظلّت تجارة أهلها فی سوق الکساد بایرة . فأطال الله أعمار المعالی بطول بقائه ، و اعمش عیون الأقالی بنور لقائه ، مابرحت أحداق الأشخاص شاخصة نحوجنابه ، و رقاب الأرباب خاضعة للتمرّغ علی بابه . . .

این بود قسمتی از نامهٔ ملاصدرا به میرداماد که اصل آن در کتابخانهٔ « بریتیش میوزیوم » و عکس آن بشمارهٔ ۶۳۹۹ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است .

۵ـ هذه صورة مکتوب الذی کتب صدر الحکماء إلی ثالث المعلّمین ، السیّد السّند ، الفاضل الکامل ، جامع المنقول و المعقول ، حاوی الفروع و الاصول ، فخر الحکماء

و المحقّقين ، صدر السّادات و المدقّقين ، سمّی خامس الأئمّة المعصومين ، مير محمّد باقر الشهير بداماد .

هو العليم

قد شرّف الله أرضاً أنت ساكنها و شرّف النّاس إذ سوّاك إنسانا

سلام الله و بركاته ، و تقديس الله و تحيّاته على مستودع حكمته ، الحافظ لشريعته . اللّهم كما جعلته نوراً يهتدی به فی ظلمات الطّبيعة ، و ضياءً يتلألأ مصباحه لسالكی طريق الحقيقة ، ودليلاً لايخمد برهانه ، و حقاً لايخذل أعوانه ، و حبلاً وثيقاً عروته ، و جبلاً منيعاً ذروته ، فاحرس للاسلام و المسلمين رفيع حضرته ، و أفض على أرباب الفضل و الافضال سجال مرحمته ، و مدّ على أصحاب العلم و الكمال رأفته ، حتّى يحوز من المُنى غاياتها ، متلقّياً بيمينه راياتها .

وهو السيّد الأمجد الأكرم ، والرّئيس المطاع المفخم ، بل سلطان أعاظم السّادات والنقباء فی العالم ، مطاع أفاخم الكبرآء بين الامم ، معمار قلوب الأفاضل ، معيار عيون الفضائل ، المسطور نعته على صحائف الأيّام والليالی ، المشهور وصفه بين الأكابر والاعالی ، سيّد المحقّقين و سند المدقّقين ، فخر الرّؤساء والمعلّمين ، قدوة الفقهاء و المجتهدين ، وارث علوم الأنبياء و المرسلين ، استاد البشر ، العقل الحادی عشر ، علامة علماء الزّمان ، واسطة عقد اساطين المتألهين من نوع الانسان ، عون الضّعفاء والمساكين ، غوث الفقراء و السّالكين ، سمّی جدّه المعصوم ، باقر علوم الأولين و الآخرين ، صلوات الله عليه و آبائه اجمعين ، لازالت آذان الأماثل سميعةً لجواهر عباراته ، وأعناق الأكابر مطيعةً لزواهر إشاراته ، إلى يوم القيام . . .

(نقل از مجموعهٔ شمارهٔ ۵۳۷ عمومی كه در ذيل شمارهٔ ۵۹۰ « رساله در اثبات نبوّت » از ابن سينا ، حكمت خطی ، در فهرست آستان قدس ، ج ٤ ص ۱۰۹ ، معرفی شده است)

٦ـ درسئوال رسالهٔ « تنازع الزّوجين فی مقدار المهر » از مير داماد چنين آمده است :

« سيدنا وسندنا ومولانا ومقتدانا ، سيد العلماء المحققين ، سند الفضلاء المدققين ،

سلطان الحکماء المتألهین ، برهان العقلاء المتبحرین ، عصام الفقهاء المتمهرین ، عروة الاسلام و قدوة المسلمین ، حجة الایمان و اسوة المؤمنین ، اسناد اهل الحق و الیقین ، استاد اساتذةالخلق اجمعین ، وارث علوم الانبیاء والمرسلین ، خاتم المجتهدین ، اعلم المتقدمین والمتأخرین ، أفضل الأولین و الآخرین ، آیةالله فی العالمین ، فحل الفحول ، امام العقول ، رأس الفئة الهادیة ، کبش الفرقة الفاجیة ، عارف أسرار الحقائق ، کاشف استار الدقائق ، مبین رموز المسالک والمسائل ، مکمل علوم الأواخر و الاوائل ، ناقدالفلسفة الیونانیّة ، صاحب المعرفة الربانیة ، مقوم العلوم البرهانیة ، متمّم الصّناعات المیزانیّة ، معلم الحکمة الیمانیّة الایمانیّة ، شمس الخافقین ، ثالث المعلّمین ، بل المعلم الأوّل لو کشف الغطاء فی البین و جرُّد القول عن المین ، مِلاک تمام العلم و الحکمة علی الوفاق ، نِظام قوام الفقه والدین بالاتفاق ، محیی مراسم آبائه الطّاهرین ، سمّی خامس اجداده المعصومین ، محمد باقر علوم الاولین والآخرین ، خلّده‌الله تعالی علی وسادة الافادة والافاضة والهدایة والحمایة ، عماداً للاسلام و عموداً للدین ، و ابّده علی مسند العلم و الحکمة و الارشاد والاجتهاد ، مناراً سبیل الأیمان و منیراً لمحجّة الیقین . » (آستان قدس ، شمارهٔ ۲۲۸ فقه خطی) .

۷ــ وصیت نامه میرداماد

ویشهد عبدالله ، الضعیف النحیف ، الضّئیل الذلیل ، محمّدیدعی باقر الداماد الحسینی : أن لا إله إلّاالله وحده لاشریک له ، الهاً واحداً أحداً فرداً صمداً قدّوساً ، لم یتّخذ فی عزّ جلالته صاحبةً ولا ولداً ، ولا ارتقب فی صنع فعاله عاقبةً ولا أمداً .

و أنّ صفو الورا و ناخلة البرایا محمّداً عبده و رسوله و بعیثه و سفیره ، و أنّ قرم الاصفیاء و یعسوب الاوصیاء ، سیّدالمسلمین و اُسوة الصّدیقین ، أمیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ، عبدالله و ولیّه و منتصاه وصفیّه ، و أنّ الأوصیاء الطّاهرین من ولد علیّ و

فاطمة : الحسن والحسين و على بن الحسين و محمدبن على و جعفربن محمد وموسى بن جعفر و على بن موسى و محمد بن على وعلى بن محمد والحسن بن على والحجة الخلف الصالح ، القايم بأمر الله ، المرتقب لاعلاء كلمة الله ، سمّى رسول الله و كنيه ، أئمة و ولاة و حجج .

و أنّ الموت حق ، والقبر حق ، و مسائلة منكر و نكير فى القبر حق ، و البعث حق ، و النشور حقّ ، والحساب حق ، واكتساب حق (؟) ، والوقوف حق ، وتطائر الكتب حق ، و انطاق الجوارح حق ، والوقوف بين يدى الله عزّوجلّ للحساب حق ، و الجنة حق ، والنار حق ، وان الساعة آتية لاريب فيها و أنّ الله يبعث من فى القبور .

و أنّ الله سبحانه هو الأوّل و الآخر ، منه البدو و اليه المصير .

أمّا بعد ، غرض از تنميق اين صحيفهٔ صحيحهٔ شرعيّه آنست كه وصىّ شرعى خود گردانيدم سيادت و أفادت پناه ، أعزّ أولاد روحانى ، امير سيد احمد ، و افادت و افاضت پناه نوراً محمداً اصفهانى كمالى ، و افادت پناه فقاهت دستگاه شيخ محمد سعيد ؛

و شيخ محمد سعيد نزد من اهمّ است ، كه چون داعى حق را لبّيك اجابت گويم مبلغ پنجاه تومان تبريزى از متروكات من در حج و نماز و روزه من صرف نمايند . و ثلث متروكات و مخلفات من از كتاب وغيره ممّا يطلق عليه اسم الشّىء فى سبيل الله صرف كنند .

و مبلغ سى تومان تبريزى بمعتقهٔ من مسمّاة « زهره » دهند و مبلغ سى تومان موصوف بحاجى نوروز دهند . و بيست تومان بملا طالب .

و يرد كتاب خانه درمنزل اينجانب واقع در « شيخ يوسف بنّا » كه در دار السلطنهٔ اصفهانست ملك « زهرهٔ » مذكوره است .

و يردى كه حاجى نوروز در آن مى‌باشد بالا و پائين از وى باشد . و باقى خانه ملك فرزند اعزّم « امّ البقا » باشد . و مسمّاة « زهره » مزبوره امين است ، قول او را معتبر دانند ، و أحدى را برو حرفى نباشد .

فمن بدّله بعد ما سمعه فانّما إثمه على الّذين يبدّلونه . و حرّر فى حاير الحسين ، عليه السلام ، يوم الاثنين ، بيستم شهر شعبان المعظم ، سنة اربعين بعد الالف . «مجموعهٔ

خطی ، شمارهٔ ۱۰۷۹ دانشگاه در ۲۲سطر ، ص۲۷۹) .

نسخه های خطی تعلیقات منطقیه میرداماد

۱- تعلیقهٔ حکمة‌الاشراق ، به‌فارسی ، این تعلیقه جواب‌نامه امیر ابوالحسناست دربارهٔ عبارتی از حکمة‌الاشراق که گمان تناسخ در آن می‌رفته است ، و عبارتی از حی بن یقظان ابن‌سینا وشرح حکمة‌الاشراق قطب‌شیرازی دراینکه منطق عین خراره‌است نسخه‌های آن : کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ، تهران ، مجموعهٔ شمارهٔ . . . ص . . . وکتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپه سالار ، تهران ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۱۹ ، ورق ۱۴۸ .

۲- تعلیقهٔ انموذج‌العلوم . این تعلیقه بحثی است دربارهٔ مسألهٔ نهم انموذج العلوم دوانی در منطق که آیا تصور مفید تصدیق است یا علت آن . نسخهٔ آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است ، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۱۴۴ . ص ۲۱۳- ۲۱۵ بخط میرداماد در تاریخ شوال ۹۹۲ (به‌قرینهٔ تعلیقهٔ بعدی) .

۳- تعلیقهٔ شرح عضدی بر مختصرالاصول حاجبی . در مبحث دلالات لفظیه و عقلیه . نسخهٔ آن دردانشگاه است ، مجموعهٔ ۲۱۴۴ (دستور) ص ۲۲۱ بخط میرداماد در شوال ۹۹۲ .

۴- تعلیقهٔ فی أنّ الحمل دلیل‌الوجودالذّهنی . نسخهٔ دانشگاه . مجموعهٔ ۲۱۴۴ ص ۲۱۶ بخط میرداماد در همان تاریخ باید باشد .

۵- فحص تحقیقی «حل مغالطة‌الاستلزام» نسخهٔ آستان قدس . مجموعهٔ ۱۰۲۴ حکمت خطی ص ۱۰ . معلوم نیست این تعلیقه را میرداماد برکتابی نوشته بوده ، یا مستقلاً انشاء کرده است .

۶- شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن‌کمونة . نسخهٔ کتابخانهٔ سپه‌سالار ، مجموعهٔ ۱۹۱۹ ، ورق ۱۴۷ . نویسنده آن از شاگردان میرداماد بوده است .

۷- حلّ مغالطة ابن‌کمونة . نسخهٔ مجلس ، مجموعهٔ ۲۵۱ ، ش ۶ ، آستان قدس ، مجموعهٔ ۲۵۱ منطق خطی . (فهرست ، ج ٤ ، ص ۳۸۹)

فهرست مطالب تعلیقات منطقیه میرداماد

سید محمد باقر حجتی

١٠

شرح ابیات سبعهٔ طوسی از قاینی

(صفحات ٣٢٠ـ ٣١١)

در نخستین کنگرهٔ ایرانشناسی دانشگاه تهران (١١ـ١٦شهریور ١٣٥٠) دربارهٔ یکی از حکماء ایرانی سدهٔ ١١ ایراد سخنرانی نموده و مقالهٔ مبسوطی درگزارش احوال و آثار و افکار او تنظیم کردم .

حکیم مزبور بنام « میرزا ابو جعفر کافی بن محتشم بن عمیدالملک بن نظام الدین شهنشاه قاینی» است که معاصر با شاه عباس صفوی و «در زمان‌خود میان فضلائی‌مانند شیخ بهاءالدین محمد عاملی مشهور بوده‌است[1]» «وی عموی محتشم قاینی پسرمیرزاهادی از شعراء قاین در اواخر قرن١١ یا اوائل قرن١٢ می‌باشد[2]».

قاینی از شاگردان میرابوالقاسم فندرسکی [3] و معزالدّین محمد بن تقی‌الدین محمد حسینی اصفهانی است [4] و [5].

١ـ تذکرهٔ نصرآبادی ١٩١ .

٢ـ ریحانة‌الادب ٤٧٨/٣ .

٣ـ متوفی در ١٠٥٠ (رك : ریحانة‌الادب ٢٣٢/٣ .

٤ـ این دانشمند ازشیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (سدهٔ ١٠) بسال ٩٢٨ موفق به‌دریافت اجازه گردید (رك : الذریعة ١٣٥/١ بنقل‌ازفهرست کتابخانهٔ سرکزی ٣٢٦/٨)

٥ـ رك : التسهیل قاینی پایان فن چهاردهم .

با مطالعهٔ آثار علمی این دانشمند می‌توان پی برد که وی محقق با ارزش بوده ، معهذا نویسندگان کمتر از او یاد نموده‌اند ، و جز چند سطر فوق گزارش و ترجمه‌ای از احوال او در کتابها دیده نمی‌شود ، و نگارنده در ترجمهٔ احوال او مطالب مبسوط‌تری در مقالهٔ کنگره ایرانشناسی تنظیم نموده‌ام که در آن از آثار علمی این حکیم استفادت بردم .

قاینی در کتاب « التسهیل » خود آورده که پدرش کتاب مبسوطی بنام « هادی المسترشدین » دارد که در آن عدد ائمهٔ دوازده‌گانه را با عدد نقبای بنی‌اسرائیل تطبیق کرده است ، و کتاب مزبور در عبادات می‌باشد .

ونیز در خاتمهٔ فن سیزدهم همین کتاب برخی‌از سخنان شاه عباس را آورده واین فن‌را بسخنان‌او خاتمه می‌دهد، و شاه مذکوررا در پایان فن‌چهاردهم (فصل‌چهاردهم ، مقالهٔ دوم) اعدل و اعقل ملوك و پادشاهان معرفی کرده ، و از شیخ بهائی‌گونه‌ای یاد می‌کند که می‌رساند مورد مشورت شاهنشاه صفوی بوده است .

قاینی دارای طبع موزونی بوده و منظومه‌ای دارد که در بررسی آثار او گزارش خواهد شد .

آثار و مؤلفات قاینی

الف - بخش فارسی

۱- اسرار الآیات - یا -

مقاله در چگونگی پیدایش غرایب و عجایب و شگفتیهای گیتی :

این‌مقاله به‌فارسی ودربارهٔ خوارق‌عادات وامور شگفت‌انگیز ازقبیل معجزات وکرامات واخبار ازمغیبات و جز آنها است که از رهگذر حکمت وفلسفه راجع به‌آنها

بحث کرده ، ودر آن از نبوت مجهول ارسطو[1] وسخن «نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت در کتاب زند» واسکندر افرودیسی ورسالهٔ فیض الهی وابوعبدالله محمد رازی ومابعدالطبیعه و فلسفهٔ اولای ارسطو یادکرده است . و نیز نامهٔ فلسفی استادش معزالدین اصفهانی سابق الذکر را در باب دوازدهم این مقاله آورده است .

مقالهٔ مذکور در شانزده باب و خاتمه ترتیب یافته ، ودرخاتمه شرح داده‌است که باید این مقاله را بعداز علوم حکمت خواند .

تنها نسخهٔ آن بخط مؤلف بسال ۱۰۲۶ ، و پنجمین رسالهٔ مجموعهٔ شماره ۸۳۴ د از نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران است و از برگ ۸۳ پ آغاز و به‌برگ ۱۲۹ پ انجام می‌گیرد .

۲ـ مقالة فی بیان حال المعاد ـ یا ـ

مقاله در بیان‌حال معادنفوس وشرف وخساست وتفاوت آنها درانواع سعادات .

این مقاله نیز به فارسی است ، و چنانکه مؤلف در فصل اول یادآور می‌شود درصدد بیان معاد جسمانی نیست ، چون عقل قادر به‌اثبات آن نمی‌باشد ، ودر فصل نهم بندی از رسالهٔ «نفس» ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی به‌فارسی ترجمه شده‌است . مقالهٔ مزبور در پانزده فصل (بدون عناوین علمی) ترتیب یافته ، و قاینی آنرا درحدود ۱۰۲۶ ساخته است .

نسخهٔ منحصر این مقاله بخط مؤلف چهارمین رسالهٔ مجموعهٔ شماره ۸۳۴ د نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات می‌باشد ، گ ۲۵ پ ـ ۸۳ پ .

۳ـ خردنامه

قاینی‌را دیوانی‌است به‌نام «خردنامه» که در آن به «کافی» تخلص می‌نمود ، وعلامه

۱ـ مؤلف ، روایت : « ان ارسطوطالیس کان نبیاً فجهله قومه » را در این مقاله آورده است .

حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی از این منظومه یادکرده است[1] ، ولی تاکنون نسختی از آن بدست نیامده . و ما بعنوان نمونه چند بیت زیر را از خردنامهٔ او می‌آوریم[2] :

یکی پرسید از یثرب ز صادق　　که‌ای ذات‌تو چون قرآن‌ناطق
چه فرمائی در این سیر کواکب　　چه بسیاراست مردم‌را مذاهب
چنین فرمود آن معصوم اقدس　　که‌آن‌دانش‌نشد مفهوم‌هر کس
ازآن‌دانش نشد ظاهر جزاندك　　خفیاتش نشد مفهوم و مدرك
بجز آنان کجا صاحب زمانند　　حقیقت فعل انجم را بدانند

٤ـ شرح ابیات سبعهٔ خواجهٔ طوسی در مراتب موجودات

[مقاله‌ای که از نظر خوانندگان می‌گذرد] :

خواجهٔ طوسی ضمن هفت‌بیت شعر فارسی مراتب موجودات را بیان‌کرده ، و براساس تقسیم موجود به‌واجب و ممکن ، و تقسیم ممکن به‌جوهر و عرض ، و بالاخره استنتاج مقولات عشر از این تقسیم باین نتیجه می‌رسدکه واجب ، نه جوهر است و نه عرض .

قاینی این هفت‌بیت را تحت عنوان «البیت، التفسیر» با بیانی کوتاه گزارش نموده است، و در آن ازکتاب «عقل» فارابی و «شفا»ی ابن‌سینا یادکرده، واز ابونصرفارابی به «خواجه ابونصر حکیم دوم» تعبیر کرده است .

نسخهٔ منحصر این مقالهٔ کوتاه بخط مؤلف ، و دومین رسالهٔ مجموعهٔ شماره ۸۳٤ د خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات می‌باشد ، گ ۳۵ پ ـ ٤۰ ر .

چون نسخهٔ دیگری ازآن بنظر نرسیده است ، قهراً تصحیح و مقابلهٔ آن منتفی است ، جز اینکه نگارنده مشاهده نمودکه برخی ازکلمات ، ناخوانا و یا از رسم‌الخط

۱ـ الذریعه جزء سوم از جلد نهم ص ۹۰۳ .

۲ـ این اشعار در برخی از صفحات التسهیل بخط قاینی دیده شده است .

معمول دور بوده ، و ناچار به اصلاح یا توضیح گردید ، و ضمناً برخی از مآخذ مقاله را نیز مشخص نمود .

ب ـ بخش عربی

۵ ـ اسرار العبادات

این‌مقاله به عربی است ، و درباره‌ٔ حقیقت نماز وانواع واقسام آن ودرحکمت و مقدار نفع وغرض نماز بحث کرده ، ودر شش‌فصل و خاتمه تنظیم شده‌است . ودرآن از اسرار حج و زیارات نیز سخن رفته ، و از فصل دوم آن استفاده میشودکه مؤلف دارای رسائل حِکْمی متعددی بوده ، واین مقاله را بسال ۱۰۲۶ درجبال قاین ، پس ازآن رسائل حکمی ساخته است .

تنهانسخه‌ٔ این‌مقاله نخستین رساله‌ٔ مجموعه‌ٔ شماره ۸۳۴د نسخه‌های‌خطی کتابخانه‌ٔ دانشکده‌ٔ الهیات می‌باشد ا پ ـ ۳۵ پ .

۶ـ الاسرار فیما اعتقدته من المسائل المختار

قاینی در این‌اثر آراء شخصی‌خودرا درمسائل حِکْمی آورده ، ودر پایان رساله‌ٔ «الشجرة الطیبة فی اثبات‌الحرکة» خود ازآن یادکرده است . و تاکنون نسخه‌ای‌ازآن بنظر نگارنده نرسیده .

۷ـ التسهیل

این کتاب به‌عربی و در پانزده فن است :

منطق ، طبیعی ، کیمیا ، فلاحت ، طب ، تعبیر ، حساب ، هیئت ، موسیقی ، احکام سماوی ، طلسمات ، الهیات ، اخلاق ، سیاسات ، عبادات شرعی و اسرار و رموز آن .

هرفن شامل چند مقاله وهر مقاله نیز در چند فصل است . در پایان مقاله‌ٔ ششم فن دوازدهم آمده که مؤلف آنرا در غره‌ٔ ج ۱۰۲۹/۲ ، آغازکرده ، وفن چهاردهم‌را در قهستان بسال ۱۰۲۹ بانجام رسانده است .

این کتاب که نسبةً مفصل است تنها نسخهٔ آن بخط خود مؤلف در سه مجلد بهشمارههای ۱۷۷۹، ۱۷۸۰ و ۱۷۸۱ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست.

۸- الشجرة الطیبة فی اثبات الحرکة

قاینی آنرا بنام میرزا ابوطالب رضوی در چهارفصل وخاتمه در بحث ازحرکت ساخته، آراء و عقائد فلاسفهٔ بزرگ را بدون هیچگونه اظهار نظری در آن آورده، وآراء شخصی ویا رد و قبول آراء فلاسفه را درمورد حرکت، بهکتاب «الاسرار فیما اعتقدته من المسائل المختار» احاله نموده است.

دونسخه از این رساله: یکی در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار شمارهٔ ۲۱۲۹/۸۱، ودیگری بخط شکسته نستعلیق فریدالدین محمد بسال ۱۰۸۵ مشاهده شده است که این اخیری بیستودومین رسالهٔ مجموعهٔ شماره۲۴۲ب نسخههای خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات میباشد، گ ۷۹ پ - ۸۵ پ.

۹- مقالة فی العاقل والمعقول - یا - المستورة

قاینی دراین رساله، مباحث مربوط بهاتحاد عقلوعاقل و معقول را بنام استادش[1] در پنج فصل و خاتمه در ۱۰۲۶ ساخته، و این مقاله رویهمرفته شرح و تفسیر بخشی از حکمت خالصهٔ ارسطو میباشد، قاینی در پایان آن خطاب به استاد خود مینویسد: اگر این تفسیررا مطابق رأیارسطو یافتی، مرا آگاه کن، تا تمام کتاب حکمت خالصهٔ ارسطو را تفسیر نمایم.

نسخهای از این رساله بخط مؤلف جزء مجموعهٔ شماره ۸۳۴ و نسخههای خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات میباشد، ۴۱ پ - ۵۰ پ.

* * *

۱- گویا شیخ علیبن محییالدین جامعیعاملی، ویا میرفندرسکیاست (هامش نسخه)

منابع و مآخذ

آثار و مؤلفات قاینی ، کتابهای خطی شناسانده شدهٔ در مقدمه .

بحارالانوار ، مجلسی دوم (محمد باقر) چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ ق .

تذکرهٔ نصر آبادی، میرزا محمد طاهر نصر آبادی اصفهانی چاپ ۱۳۱۷هـ ش .

الذریعة الی تصانیف الشیعة ، حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی جزء سوم جلد نهم .

ریحانةالادب ، محمد علی تبریزی جلد سوم چاپ ۱۳۲۸ هـ ش .

الشفاء ، ابن‌سینا چاپ سنگی ۱۳۰۳ .

فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ، محمد تقی دانش‌پژوه ، مجلد هشتم .

هامش نسخه ، میر ضیاءالدین علوی .

محمدرضا مشائی

۱۱

فوائد منظومه یا الأرجوزة فی المنطق

(صفحات ۳۵۵-۳۲۱)

بیان مطالب علمی و ادبی و نظایر آنها بصورت نظم در شعب مختلف، از لغت و تاریخ گرفته تا کلام و عرفان معمول بوده، و منطق در این قسمت بهرهٔ کافی داشته است.

مشهورترین منظومه‌ها در منطق، منظومهٔ حاج ملاهادی سبزواری رحمه‌الله، بنام «لئالی منتظمه» است که فعلاً جزء کتب درسی، مخصوصاً برای محصّلان علوم دینی است منظومه‌های متعدّد دیگری نیز در این زمینه پرداخته‌اند. در الذریعه، تنها در ذیل «ارجوزه» بیست و سه منظومه ذکر شده است.

ما از آن جهت ارجوزه را برای تصحیح وچاپ انتخاب، کردیم که اوّلا باچاپ آن خدمتی به‌عالم علم شده باشد. و ثانیاً، گذشته‌ازاینکه بطورکلّی حفظ کردن مطالب منظوم آسانتر از منثور است[۱]؛ این منظومه روانی و سهولت خاصّی داردکه با قرائت یکی دومرتبهٔ آن کاملاً درك می‌شود. ودرعین‌حال نه‌بسیار مفصّل است و خسته‌کننده ونه زیاد مختصر و مخل. و ثالثاً دسترسی بدان بی‌درد سر می‌بود.

۱- رج: ص۲۳۵ س ۲.

این ارجوزه در اواخر نیمهٔ اول قرن دوازدهم هجری قمری تنظیم شده[1] و نام آن همانطورکه در اواخر کتاب ذکر شده «**فوائد منظومه**» است[2].

ناظم آن ، چنانکه در بیت بیستم آمده **سید محمدرضا اعرج** یااعرجی است[3].

از این کتاب در تألیف عظیم الشأن « الذّریعة الی تصانیف الشّیعة » در حرف ف[4] بعنوان « الفوائد المنظومة » یاد شده ، ولی از مؤلّفش ذکری بمیان نیامده است . در مراجع دیگر هم شرح حالی از وی دیده نشد .

نسخهٔ خطی که ما از روی آن استنساخ کردیم متعلّق به کتابخانهٔ شریف آستان قدس رضوی (ع) است که درضمن کتب خطّی به‌شمارهٔ ۸۸۳۱ ثبت شده ، و قبلا در تملّک استاد محترم دانشکدهٔ الهیّات ومعارف اسلامی مشهد، جناب آقای مدیر شانه‌چی بوده است .

(ضمناً بدین وسیله از جناب آقای کتابداری مدیر محترم کتابخانهٔ آستان قدس که نسخهٔ مزبور را دراختیار من گذاشتند سپاسگزاری می کنم) .

از این نسخه بعنوان «اصل» یاد می کنیم .

در الذّریعه نسخهٔ دیگری یادداشت شده است : «. . . ویوجد عندالسّید محمد علی بن المیرزا باقر التبریزی ، بالخطّ النسخ الجیّد»[5]

متأسّفانه جزنسخهٔ آستان قدس، که دارای غلطهای کتابتی متعدّد است نسخهٔ دیگری دردسترسمان نبود، در این نسخه گاهی کلمهٔ صحیح بعنوان نسخه بدل درحاشیه نوشته شده‌است . ماتاآنجا که ممکن می‌بود وفرصت اجازه می‌داد غلطهارا اصلاح کرده ،

۱- رج : ص ۳۵٤ ح ۸

۲- رج : ص ۳۵٤ س ۱۲

۳- رج : ص ۳۲٤ س ۱۲ و حاشیهٔ آن.

٤- رج ۱٦ ص ۳٦۱

٥- رج : ج ۱٦ ص ۳٦۱

غالباً فقط کلمهٔ صحیح را (چه موجود درنسخه ، وچه به‌تشخیص خودمان) ضبط نموده از ضبط کلمهٔ غلط خودداری کرده‌ایم . گاهی هم محتمل‌الصّحه را درمتن ونسخه‌بدل‌را در حاشیه نوشته‌ایم ، و در بعضی موارد ، برعکس ، کلمهٔ نسخه بدل راکه بنظرمان صحیحتر بوده درمتن ، و کلمهٔ متن‌را در حاشیه قرارداده‌ایم . کلماتی‌هم هست که مشکوك بنظر رسید ، آنها را با علامت سؤال (؟) مشخّص کرده‌ایم .

این منظومه دارای ٤٤٨ بیت ومشتمل برهمهٔ ابواب کتب منطق‌می‌باشد، وابواب واصول ومباحث آن تقریباً موافق کتاب شمسیّه شمس‌الدّین صاحب‌دیوان‌است . تغییراتی که در اثر ضرورت شعری پیش می‌آید کمتر در آن دیده می‌شود . در آخر بسیاری از ابیات ، وگاهی در آخر مصراعها الف اطلاق ، وگاهی الف مبدّل ازنون تأکیدخفیفه[١] دیده می‌شود .

در پاورقیها الف اطلاق را باعلامت اط (: الف اطلاق) ، و الف بدل از نون تأکید را با علامت ات (الف بدل از نون تأکید : الف تأکید) یادداشت می کنیم .

درخطبهٔ کتاب براعت استهلال (وهی أن یأتی النّاظم ، أوالنّاثر ، فی ابتداء کلامه بما یدلّ علی مقصوده منه ، بالاشارة ، لا بالتّصریح »[٢] ، فراوان وجود دارد .

عناوین راکه ما اضافه کرده‌ایم با **حروف سیاه** مشخّص شده است .

ص . اختصار صفحه ، ح . اختصار حاشیه و خ ل علامت نسخه بدل است .

١ـ در الفیهٔ ابن مالك : « و أبدلنها بعد فتح ألفا و قفا کما تقول فی قفن قفا » (: تبدیل کن آن (نون تأکید) را به‌الف ، درحال وقف ، چنانکه در قفن ، گویی « قفا » . رج : مبحث نون تأکید ازکتاب بهجةالمرضیه (: سیوطی) چاپ عبدالرحیم .

٢ـ سیداحمد هاشمی‌بک ، جواهرالبلاغه ، ص ٤٢٠ ، مصر ، طبع ١١ .

فهرست مطالب فوائد منظومه

علی شیخ‌الاسلامی

۱۲

الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقیة

(صفحات ۳۹۵ - ۳۵۷)

از آغاز راه یافتن معارف یونانی به حوزه‌های علمی اسلامی ، منطق نیز مانند دیگر علوم اوائل در معرض ردّ وقبول و اظهارنظرهای مختلف وگوناگون دانشمندان دینی قرارگرفت . گروهی عنایت به‌منطق را خطری بزرگ در راه عقائد ایمانی دانستند و عده‌ای دیگر آنرا یکی از وسائل تایید و تقویت معارف دینی شمردند . البته علی‌رغم این گفتگوها ، منطق راه خویش را بدنیای اسلام باز کرد و بعنوان علمی آلی و دانشی مساعد و مناسب بخدمت دیگر علوم اسلامی درآمد . ولی نتیجه آنهمه ردّ و قبولها و قیل‌و قالها و مباحثات ، تألیف کتبی بود که مطالعه آنها برای آگاهی از تاریخ تطور علم منطق در جهان اسلام ضروری است . و هر چند بیان آراء و عقائد مخالفان و موافقان این‌علم و ذکر کتب و آثار آنها البته ازعهده این مقاله خارج‌است ، ولی درمورد کتابهایی که مخصوصاً در ردّ و نقض برمنطق نوشته شده‌است تنها برای نمونه می‌توان از کتابهای «الرّد علی اهل المنطق» نوبختی (نقل‌از حاشیه ص۱۴۸ التراث الیونانی) و «النقض علی المنطق »و« نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان »ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) و«صون المنطق

والکلام عن فن المنطق والکلام سیوطی »(م ۹۱۱ یا ۹۱۰) و« کسر المنطق »ابوالنجا نام بُرْد[۱].

گذشته از این اختلاف اساسی در اصل علم منطق ، مسأله دیگری که در تاریخ این دانش قابل توجه و دقت است ، مباحثات و مناظرات ، و رد و انکارهای فراوانی است که در مسائل منطقی پیش آمده است و آن نیز سابقه‌ای بسیار طولانی و مفصّل دارد و کتب منطقی موجود ما سرشار ازین مباحثات است . اشکالها و ایرادها و تشکیکها والقاء شبهه‌هایی که علماء این فن درهریک از مسائل منطقی عنوان کرده ، و برای هریک ازآنها پاسخهای دقیق ومناسب یافته و ذکر نموده‌اند آنقدر پر و فراوان است که بعضی ازآنها خود بصورت کتاب و رساله‌ای مستقلّ و جداگانه درآمده است و مطالعه آن حکایت از امعان نظر و علاقه عمیق بسیاری از دانشمندان اسلامی نسبت بمسائل منطقی و فکری می کند .

رساله مورد بحث ما نیز یکی از همان رسائلی است که مؤلف صاحب نظر آن بادقت هرچه بیشتر به طرح تشکیکات گوناگون منطقی و پاسخ آنها پرداخته و تحقیقاتی ازخود برآن افزوده‌است . نام این رساله : « رسالة محیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقیة مع تحقیقاتها » و مؤلف آن عبدالله جیلانی است .

نگارنده در مراجعه‌ای کوتاه وناتمام به کتب تذکره وتراجم موجود ودردسترس به‌نام و شرح حال تفصیلی مؤلف رساله برخورد نکرد . در تنها کتابی که ازشیخ عبدالله گیلانی ، نامی بمیان آمده کتاب تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان[۲] است . در ص ۴۲۰ و به شماره ۷۲۲ این کتاب به نقل از تاریخ حزین چنین آمده است « شیخ

۱ـ برای آگاهی بیشتر در این زمینه به مقالهٔ « موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل» نوشتهٔ گلدزیهر درکتاب «التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیه » تألیف و ترجمه عبدالرحمن بدوی ، قاهره ۱۹۶۴ رجوع کنید.

۲ـ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان. چاپ دوم ۱۳۴۸ . مؤلف سید مصلح الدین مهدوی. ناشر کتابفروشی ثقفی اصفهان.

عبدالله گیلانی فاضل نحریر بغایت ستوده خصال بود . دراواخر عهد صفویه دراصفهان وفات یافته است ». درکتاب تاریخ احوال حزین[1] نیز بنام دو عبدالله برخورد می کنیم که یکی جدّ خود شیخ محمد علی حزین است که در دیباچه کتاب ، آنجا که حزین نام‌ونسب خویش را یاد می کند ، ازاو نام می‌برد ودیگری در ص ۱۸۹ این کتاب است که حزین در ضمن بیان سفر خود باصفهان می‌گوید : « مجملاً از طهران باصفهان آمدم ، و آن شهر معظم را باوجود بودن پادشاه بغایت خراب دیدم ، وازآنهمه مردم و دوستان کمتر کسی باقی‌مانده‌بود ودرآنوقت مولای فاضل ملا محمد شفیع گیلانی که پیش مذکور شد باصفهان آمده شیخ الاسلام بود و همانجا رحلت کرد ، و در آن شهر بود فاضل نحریر شیخ عبدالله گیلانی که بغایت ستوده خصال و از دوستان من بود و چندی قبل از این درگذشت ». با توجه به عبارات‌بالا این شیخ عبدالله گیلانی دولت حزین و معاصر مولا شفیع گیلانی و وفات او قبل از تاریخ فوت حزین (۱۱۸۱ هـ ق) وحتی پیش از تاریخ نگارش کتاب او یعنی سال ۱۱۵٤ هـ ق است . باقرائن موجود در رساله احتمال می‌رود که مؤلّف آن همین شیخ عبدالله گیلانی باشد زیرا آنچه مسلّم است زمان تألیف رساله پس‌از روزگار محقّق‌دوانی و صدرالدین محمّد (دشتکی) و سیدفخرالدین سماکی (محقّق فخری) است برای‌اینکه مؤلّف درچند جای رساله ازاین سه دانشمند نام‌برده وحتّی در دنبال اسم سیّد فخرالدّین و محقّق دوانی جمله‌ٔ (طاب ثراه) را یادکرده است و با توجه به‌تاریخ درگذشت[2] این‌دانشمندان ونیزتاریخ کتابت‌رساله که «در ۲۵شعبان‌المعظّم ۱۲٤٤ هـ ق اتمام تحریر یافته است ، چنین به‌نظر می‌رسد که مؤلف می‌بایست درفاصلهٔ

۱- تاریخ احوال حزین ، تألیف شیخ محمد علی حزین ، چاپ لندن ۱۸۳۱ م.

۲- تاریخ درگذشت دوانی را به اختلاف از ۹۰۲ تا ۹۲۸ ذکر کرده‌اند و وفات صدرالدین ، در صبح روز جمعه ، دوازدهم رمضان سال ۹۲۰ بوده است . سماکی نیز از علماء اوائل قرن یازدهم و یا اواخر قرن دهم هجری و استاد میرداماد (م ۱۰٤۱ هـ ق) است . (ریحانة‌الادب)

نیمهٔ دوم سدهٔ دهم تا پایان قرن دوازدهم واحتمالاً اوائل قرن سیزدهم ، می‌زیسته باشد ودر این فاصله ما به‌نام شیخ عبدالله گیلانی دیگری غیر از همین شخصیتی که حزین از او نام برده است ، تاکنون برنخورده‌ایم و بنابراین احتمال آنکه مؤلف رساله ما همین شیخ عبدالله دولت حزین ومعاصر ملا محمد شفیع گیلانی باشد چندان نادرست نیست . والله اعلم بالصواب .

باری متن این رساله شامل ٤٤ تشکیک است که مؤلف پس‌از طرح هریک‌از آنها به‌پاسخ دقیق پرداخته‌است . این تشکیکات در دو باب کلی تصورات وتصدیقات که خود موضوع علم منطق است مطرح گردیده ، و هریک از این دو باب درست ۲۲ تشکیک را شامل است .

اهمّ تشکیکات و پاسخ تحقیقی آنها در باب تصورات عبارتست از :

بحث درباره تصور و تصدیق و اقسام آن ، دلالت تضمینی و تطابقی ، بحث در باره چگونگی تصورذات محال‌الوجود ، تصور و تصدیق و تعلّق نسبت بآن ، بحث‌درباره تعریف کلی ، ادراك کلی به‌عقل ، متواطی و مشکّك ، نسبتهای چهارگانه ونقیض‌آنها ، کلّیات خمس ، ماهیت و انقسام آن ، کلی طبیعی ، مفارق و لازم ، معرّف ، حجّت ، حد ، و ایرادهائی که بر هریك ازاین مسائل و تعاریف آنها وارد است ، همراه‌باپاسخهای مبسوط ودقیق با بیان آراء وعقائد علماء این فن دراین زمینه و تحقیقات واظهارنظرهای خود مؤلف .

درباب تصدیقات نیز این‌مباحث موردتحقیق وبررسی‌قرارگرفته‌است : اعتراض به‌تعریف‌قضیّه ، بحث‌درباره‌لزوم‌وجودموضوع‌درصدق‌قضیّه‌موجبه ، تقییدافرادموضوع بامکان برای صدق قضیّه ، تشکیك درباره عکس سالبه کلیه ضروریه وموجبه جزئیه مشروطه عامه ، بحث در باره قضیهٔ متصلهٔ لزومیه ومنفصلهٔ حقیقیه ومشروطهٔ عامه ، اعتراض به‌تعریف نقیض ، بحث درباره تناقض و شروط هشتگانه آن ، تشکیکاتی در باب قیاس و پاسخ بآنها ، بحث درباره شکل‌اول ، حصر حجّت در قیاس و استقراء

و تمثیل و بیان وجه آن و ذکر اشکالها و اعتراضهایی که بر هریک از این مباحث وارد است و پاسخ بآنها .

در این متن از محقق دوانی در باب تصورات ، تشکیک ششم یکبار و در باب تصدیقات در تشکیکهای ۱۴و۱۷و۲۱ هرکدام یکبار و از سید فخرالدین در تشکیک ۱۶ باب تصورات یکبار و از سید صدرالدین محمد در باب تصورات تشکیک ۱۴ - یکبار و از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در تشکیک ۳ و ٤ هر کدام یکبار و در تشکیک ششم همین باب ۳ بار و در باب تصدیقات در تشکیک ۱۶ و ۱۷ یکبار و در تشکیک ۱۹ سه‌بار و از محقق طوسی در تشکیک ۱۷ باب تصدیقات یکبار نام برده است . از کتابهای شیخ‌الرئیس نیز ذکری از اشارات و تنبیهات و منطق و برهان شفا در دنبال نام وی رفته است . از آثار محقق دوانی نیز حاشیه او را بر تجرید ذکر کرده است . نام شخصیت دیگری که در این رساله فقط یکبار ذکر شده است ، شیخ ابوسعید است که نامه‌ای به شیخ‌الرئیس نوشته و به‌شکل اول ایرادی نموده و شیخ او را پاسخ گفته است و مؤلف رساله پس از ذکر پاسخ ابن‌سینا در ضمن اظهار تعجب از عدم تفطّن شیخ ابوسعید در این مسأله ازاو به هذا الکامل تعبیر می کند .

نسخهٔ خطی الرّسالة المحیطة

نسخهٔ اصلی و مورد استفاده ما ازاین رساله متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است که تحت شمارهٔ ٤٥١۸ ثبت گردیده ، ونگارنده تابحال به‌نسخهٔ دیگری از آن دسترسی نیافته است . دربارهٔ معرفی این‌نسخه از نظر کتابشناسی به‌نقل قسمتی ازآنچه که در صفحه ۳٤٦۹ و ۳٤۷۰ جلد سیزدهم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نوشته آقای محمد تقی دانش‌پژوه ، آمده است ، بسنده می‌شود :

«٤٥١۸ : نستعلیق اسدالله بن علی اصغر تبریزی در ۲۵ شعبان ۱۲٤٤ با شعر فارسی او در ص ع ، عنوان و نشان شنگرف ، حواشی با نشان منه .

۱۵س ۶×۱۳، ۴۰گ ۱۳×۲۰ کاغذفرنگی نخودی . جلد تیماج مشکی تشکیکات فی قواعد منطقیه ، (عبارت کتاب فی القواعد المنطقیة است) مع تحقیقاتها . از عبدالله جیلانی بعربی در دو باب تصورات ، تصدیقات و شبهاتی که در این دو باب هست و هریک را پاسخ گفته است در این رسالهٔ بسیار سودمند یاد شده از دوّانی وخودمؤلف باید از متأخران باشد . آغاز بسمله . . . انجام . . . »

درخاتمه تذکر این مطلب لازم است که این رساله حاشیه‌ای توضیحی ازمؤلف بانشان منه (ح) دارد که برای رعایت اختصار مرقوم نیفتاد والبته اگر توفیق چاپ مستقلّی از آن دست دهد حواشی مذکور نیز نقل خواهد شد .

[illegible]

[illegible]) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کتابهای شیخ الرئیس نیز ذکری از اشارات و تنبیهات و [illegible]

وی رفته است. از آثار عقلی مؤلف نیز [illegible]

خصوصیت دیگری که در این رساله فقط یکبار ذکر شده است [illegible]

نامه‌ای به شیخ الرئیس نوشته و بمشکل اول [illegible] نموده و شیخ او را پاسخ گفته است

و مؤلف رساله پس از ذکر پاسخ ابن‌سینا در این اظهار تعجب از عدم تفطن شیخ

ابوسعید در این مسأله از او به هذا الکامل تعبیر می‌کند.

نسخهٔ خطی الرّسالة المحیطة

نسخهٔ اصلی و مورد استفادهٔ ما از این رساله متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

تهران است که تحت شمارهٔ ۸۱۰۹۵ ثبت گردیده [illegible] به نسخهٔ دیگری از آن

دسترسی نیافته است. [illegible] از نظر [illegible]

که در صفحه ۳۱۶۹ [illegible] ۲۹۲۱ [illegible] فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

نوشته آقای محمدتقی دانش‌پژوه [illegible]

۸۱۰۹۵ : [illegible]

فارسی [illegible]

١

فصل فيما هى صناعة المنطق وفيما ذا ينتفع بها

لمؤلف مجهول

بِسْمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيم

وبِهِ القُوَّةُ والحَوَل

فصلٌ فيما هى صِناعةُ المنطق وفيما ذا يُنْتَفَعُ بها

إنّ كلّ إنسان مفطورٌ على قبول تزايدُ المعرفة ، وذلك أنّا نجد كلّ واحدٍ من النّاس يُؤثر المعرفةَ ويختار الزيادةَ منها ، حتّى أنّ الصِّبيانَ ومن لاعقلَ له يُؤثرُ استماعَ الأحاديثِ والخُرافاتَ ويكثر الزيادة فى معرفته بالأُمور . فأمّا من هو أكمل من هؤلاء ، فهم أعلى طبقة لأنّهم يلتمسون ويؤثرون المعارف الّتى هى أجلّ من تلك مثل العلُوم والآداب وقبولِ الصّنايعِ ونحو ذلك. وهؤلاء فقد تختلف طبايعُهُم بحسب اختلاف ما يعتادُه كلٌّ واحدٍ منهم عن هذه الأشياء و بحسب تهيّوء كلٍّ واحدٍ منهم لقبول المعرفة .

وهذا الأمرُ موجودٌ بالطّبع فى فطرة كل إنسانٍ . وذلك أنّ الّذين يختلفون عن طلب المعارف فذلك شىءٌ عرَضَ لهم من قِبَلِ تكاسُلِهم عن المعرفة وقلّة اعتبارهم لها ورياضتهم فيها . ولو حصل لهم أدنى مُنبِّه عليها ، لرأوا أنّها أمرٌ فاضلٌ جدّاً ولالتمسُوها. ولسنا نرى فى النّاس أحد[اً] إلّا وهو يؤثِرُ الزّيادةَ فى معرفةٍ ما ، أىّ معرفة كانت . وإذا كان هذا موجود[اً] فى كلّ إنسانٍ بالطّبع ، فذلك شىءٌ فى طِباع النّاس خاصّة . فيلزم أن يكونَ فى كلّ إنسان قوّة بها يقع قبوله لهذا الأمر ، إذكان كلّ فعلٍ وانفعال يَصدُرُ عن قوّةٍ قابلة ، وهذه القوّة هى مشتركةٌ لجميع النّاس ، وهى المسمّاة نُطقاً وقوّةً ناطقةً ونفساً ناطقةً ، وبها قيل للأنسان ناطقاً و إنّ له نطق[اً] . وليس وجودها مثال واحد فى كلّ إنسان من كلّ جهة ، لكنّها تختلف فيهم اختلافاكثيراً

بحسب اختلاف أفعال هذه القوّة وانفعالاتها فى كلّ واحد منهم .

وأفعال هذه القوّة وانفعالاتها هى الذّهن والذّكاء والتّعقّل والتّمييز والتّعرّف وقبول الأدب والتّعليم ونحو ذلك ، من الأفعال والانفعالات الّتى عدّدت لهذه القوّة فى كتب الأخلاق . فإنّا قد نجد بعض النّاس اذكى من بعض ، و بعضهم أعقل من بعض ، وبعضهم أجود تمييز[اً] من بعض . فبحسب اختلاف هذه الأفعال واختلاف هذه القوّة الناطقة الموجودة فيهم ، صار بعض النّاس أكمل من بعض فى المعرفة وحسن الحال . [و]احتاجوا عند ذلك إلى العبارة باللّسان ليفهم بعض النّاس بعضاً ، ويوقف كلّ واحد منهم صاحبه على ما فى نفسه من المعانى ، فيشارك بعضهم بعضا فى هذا الكمال .

ولذلك قال الفاضل أرسطاطاليس إنّ العبارة جعلت فى الإنسان لحسن حاله فى تدبيره أمر حياته ، اذ كان بعضهم إنّما يفهم عن بعض و يفيد بعضهم بعضا فى المعونة مايحتاج إليها .

وأيضاً ، فلمّا كان الإنسان بهذا الأمر يدرك المعارف والعلوم ويحصل له التعاضد واستقامة أمر الحياة ، وكانت الأشياء عنده لابيّنة كلّها ولاخفيّة كلّها ، لكنّ بعضها بيّن ظاهر ، مثل أنّ هذه [هى] الشّمس ، وهذه هى الأرض ، والكلّ أعظم من الجزء ، ونحو ذلك ، و بعضها خفىّ غامض ، مثل سبب الكسوف ما هو ، ونحو ذلك ، ممّا ليس هو بيّن منذ أوّل الأمر ، احتاج بما فى طبعه من إيثار المعرفة وقبولها إلى أن يكمل المعرفة أيضاً بالأشياء الخفيّة .

و [يوصل] إلى ذلك بأحد أمرين : إمّا بقبوله التّوقيفات الّتى يوقفه عليها الأفاضل ، مثل الأشياء الّتى صدر عن الله عزّ وجلّ وأخذت عن الأنبياء عليهم السّلام . وهذه فهى المسمّاة عند القدماء مقبولات عن المرتضى رأيه والمقبول من قوله . والأمر الثّانى الّذى به يحصل للإنسان معرفة بالأمر الخفىّ ، فهو مقايسة الخفىّ بما ظهر . وهذا الطريق يحتاج فيها إلى أن يكون الأمر الخفىّ ملائماً للأمر الظّاهر ، فإنّه إن لم يكن ملائماً له فليس يمكن للانسان معرفة ذلك الأمر الخفىّ بذلك الأمر الظّاهر ألبتّة . وهذه الملائمة

يحتاج فيها إلى قوانين وسبل كيما لايقع فيها خطأ ولايعرض لها زلل ، فيظنّ بألشىء أنّه قد تبيّن ولم يتبيّن ، أوأنّه لم يتبيّن وقد تبيّن. ذلكأنّ هذا قديعرض كثيرابسبب اختلاط الأمور بعضها ببعض ، فينخدع الإنسان فيها ، ولايقدر على تخليص بعضها من بعض .

فلهذا السّبب احتاج الإنسان إلى استنباط صناعة تفيد القوانين والسّبيل الّتى بها تتوصّل إلى تحصيل معرفة الخفىّ على الصّواب كمالا يغلط ولا يشذّ ذهنه ولا [يخطأ] فى واحد من الأمور . وهذه الصّناعة فقد استنبطها القدماء ، كما استنبطوا جميع الصّناعات الاخر ، وسمّوها باسم مشتقّ من النّطق الموجود للإنسان وحده . وذلك أنّها هى الّتى تقوّمه وتفيده الصّواب فى كلما يرتجيه الإنسان بما يعطى من القوانين الّتى يؤلّف بها القياس من الأمر الظّاهر ، فيعرف به الخفىّ على التّحصيل .

و هذه الصّناعة ليست هى القياس نفسه لكنّها هى الّتى تعطى صورته ومادّته وطبيعته وفصوله وخواصه وأعراضه وماتقدّم فيوطاله وساير أنواعه وجميع مايلزمه ويلحق به كيما يكون قياسا قد انتظم للأمر المطلوب على التّحصيل. فالصّناعة الّتى تفيد هذه الأشياء هى صناعة المنطق . ولأنّ هذه الصّناعة تسدد أفكارنا نحو الصّواب فى كلّما نلتمسه بالقياس إلى غيره أو بالاستدلال عليه أو بالعبارة عنه ، سمّيت منطقاً باسم مشتقّ ، كما قلنا آنفاً ، من القوّة المسمّاة عند القدماء نطقا . وذلك أنّ هذه الصّناعة تسدد القوّة النّاطقة نحو الصّواب وتجعل المعانى الّتى فى الذّهن مطابقة للاشياء الّتى خارج الذّهن ، وهى الّتى حصلت عنها المعانى ، وتجعل الألفاظ أيضاً مطابقة للمعانى الّتى فى الذّهن وللأشياء الّتى خارج الذّهن معاً . ففى هذه الأشياء يكون نظر هذه الصّناعة . وغايتها هى أن تسدّد القوّة النّاطقة حتّى لاينطق إلّا بالصّواب فى كلّ واحد من الأمور . وتجعل العقل الإنسانى لايعقل إلّا الحقّ فى كلّ واحد من الأمور وتذكى النّفس وتوقظ العقل و تجدّ الخاطر بما يفيده من دقّة المعانى وصحّتها .

ومنها أنّها تعرّفنا مع الحقّ والصّواب فى كلّ شىء التّحرز من أن يتمّ علينا غلط أو مغالطة بما تعرّفنا من الأشياء المغلطة .

ومنها أنّها تعرّفنا المواضع الّتى تتوجّه لنا بها الغلبة لخصومنا فى الجدل .

ومنها أنّها تفيدنا الأشياء الّتى يتهيّأ لنا بها أن يقنع غيرنا حتّى يقبل منّا ماعندنا .

ومنها أنّها تفيدنا معرفة حكاية الشّىء بالشّىء على صحّة .

ومنها أنّها تعرّفنا جميع الأشياء الّتى تنتفع بها فى كلّ واحد من الأمور الّتى نزاولها.

فهذا مبلغ منافع هذه الصّناعة، ومن قِبَل ذلك يجب على كلّ واحدٍ من النّاس التماسها والاجتهاد فى تعلّمها لكثرة الفوايد الّتى ينالها بها والأشياء الجميلة الّتى تصل بها إليها . وليس هذا الفعل من شأن صناعة أخرى ألبتّة . ولهذا تكون صناعة المنطق مفردة على حدتها ، لايشارك فى نظرها صناعة اخرى أصلاً .

ولما كانت صناعة النّحو قد يظنّ بها أنّها تشارك هذه الصّناعة لنظرهما فى الألفاظ وجب علينا ان نبيّن الفرق الّذى بينهما فى هذا النّظر . فنقول أمّا صناعة المنطق فتنظر فى الألفاظ الدّالّة على المعانى الّتى تستند إلى الأشياء الخارجة من الذّهن . وأمّا صناعة النّحو فتنظر فى الألفاظ الدّالّة على مافى النّفس من المعانى، من غير ان تلتفت هذه الصّناعة إلى أنّ المعانى مستندة إلى شىء آخر أم لا ، بل غرضها تقويم الألفاظ فقط حتّى لايلفظ الإنسان إلّا بالصّواب . وليس هذا غرض صناعة المنطق ، لكنّ غرضها أن تقوّم جميع أفعال النّفس النّاطقة وانفعالاتها حتّى لاينطق إلّا بالصّواب فى كلّ شىء .

فنظرها تين الصّناعتين إذن تختلف. وذلك أنّ النّحو ينظر فى الألفاظ وفى أجزائها من حيث هى دالّة على معانى فى النّفس تستند إلى أمور خارج الذّهن. ولهذا نروم صناعة النّحو لبيان عمّا فى النّفس فقط . ونروم صناعة المنطق إصابة الحقّ والصّواب فى كلّ شىء ، كيما يصير ما فى الأفهام مطابقاً للأشياء الّتى من خارج .

ومن قبل ذلك صارت صناعة النّحو تختلف فى كلّ لسان ، وصارت صناعة المنطق واحدة بعينها فى كلّ لسان وفى كلّ وقت . والحاجة كانت إلى هذه الصّناعة ، كما قلنا آنفاً ، لأجل معرفة الأمور الخفيّة عنّا كيما تحصل معرفتها على الصّواب . ولما كان ذلك انما يتبيّن لنا بالقياس ، وكان القياس مؤلّفا من مقدّمات بيّنة عندنا ، وجب علينا

أن نعدّد أصناف هذه المقدّمات الظّاهرة ، وهى أربعة أصناف : مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات أول كلـيّة .

فالمقبولات هى المأخوذة عن واحد مرتضى رأيه وجماعة مرتضين . وهذه إذا أخذت عن هؤلاء وقبلته ، أمكن أن يفرّع منها بصناعة المنطق أشياء كثيرة مطابقة لتلك الأشياء المقبولة مطابقة صحيحة ، لأنّ صاحب هذه الصنا[عة] يأخذ تلك الأمور المقبولة وتقيس عليها بصناعة المنطق قياسا صوابا ، فيستخرج بذلك أمور اخر كثيرة نافعة مطابقة لتلك المقبولات من غير غلط ولا خطأ .

ومن قبل ذلك صارت هذه الصّناعة نافعة جدّا فى التّمسّك بالدّين والأشياء الّتى أخذت عن الأنبياء والأئمّة عليهم السّلام ، وفى سياسة الملك أيضاً ، وفى الصّنايع كلّها . مثاله أنّ صاحب هذه الصّناعة يأخذ الأشياء الّتى قبلها فيؤلّفها ، حتّىٰ يلتأم منها قياس صادق ينتج ميه شىء آخر لم يكن قبل معروفاً ، ويكون ذلك الأمر مطابقاً لتلك الأشياء الّتى بنى قياسه عليها فيمكنه بذلك التّوسّع فى أمر الدّين والفقه ، ولا يعرض له فى ذلك خطأ ولا زلل . وكذلك يمكن فى كلّ شىء أن يفعل متى قبلت أشيا والفت منها قياسات منتجة لأشياء اخر . فيمكن الإنسان بهذه الصّناعة أعنى صناعة المنطق التّوسع فى علمٍ علمٍ وفى صناعةٍ صناعةٍ ، حتّىٰ يبلغ فى هذا مبلغاً عظيماً كثيراً جدّاً .

ومثال ذلك ما فرّعه أصحاب القياس من الفقها ، إلّا انّ هؤلاء لمّا أهملوا من صناعة المنطق ولم يكن لهم بها معرفة ، عرض لهم مراراً كثيرة ان يخطوا فى قياساتهم . فصار ذلك داعيا إلى ان ذمّهم كثير من النّاس . ولو كانت لهم معرفة بصناعة المنطق ، لكانت جميع قياساتهم وما انتجوه عليها صوابا كلّها . فهذه علّة ما ينتفع بصناعة المنطق فى الأمور المقبولات من الشّرايع وغيرها ، ممّا شأنه إصلاح النّاس فى دنياه أو فى اخراه أو فيهما جميعا .

وأمّا المشهورات فهى الأ[مور] المتعارفة بين جميع النّاس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم وعقلائهم أو عند اكثر هؤلا ، من غير أن يخالفهم أحد ، لا منهم ولا من غيرهم . ومثال

هذه المقدّمات مايتعارفه النّاس من أن «برّ الوالِدَيْنِ حسن» و «الظّلم قبيح»، ونحو ذلك.

فهذا الصّنف أيضاً إذا حصل لنا منه مقدّمات كثيرة، ألّفنا بصناعه المنطق بعضها مع بعض، فيحصل لنا منها قياسات منتجة لأمور كثيرة فاضلة ينتفع بها، و يحصل لنا منها علما كثيرا ينتفع به فى صناعة الجدل وفى الأمور الإقناعيّة، وفى أفهام غيرنا الفضايل الخلقيّة، و فى استعمالنا الفضايل، إمّا كلّها أو أكثرها، على الصّواب، و ينتفع بها أيضاً فى اجتناب الرّذايل و جميع ما يلزم فيه قبح ما. و حسبك أنّ أكثر ما يستعمل فى الحياة وينتفع بها هى الأمور المشهورة ومايتولد عنها بالقياس عليها. فإذن بصناعة المنطق تمكّننا التّوسع فى هذه الأمور والآراء المخمودة، فيصير بها سيرتنا سيرة جميلة فاضلة فى حياتنا. وبهذه الآراء تمكننّا إقناع غيرنا و إرشاده إلى الصّواب.

وأمّا المحسوسات وهى الصّنف الثّالث وهو كلّما يدرك بواحدة واحدة من الحواسّ الخمس، أو بأكثر من حاسّة واحدة. و بصناعة المنطق أيضاً تمكّننا أن نفرّع من هذه أمورا كثيرة جليلة لاتكاد تحصى عددا.

وأمّا الصّنف الرّابع، وهو المعقولات الاول الكلّيّة، فهى الّتى توجد فى فطرة الإنسان منذ أوّل الأمر.

فمنها مالا يحتاج إلى شىء اخر يُبَيِّنه ولا يرشد إليه، مثل أنّ «الثّلاثة فرد» و «الأربعة زوج» و «الضّعف أكثر من النّصف».

ومنها مايحتاج فى بيانه إلى ضرب من الإرشاد إليه، مثل «أنّ الأشياء المتساوية إذا زيد عليها متساوية صارت كلّها متساوية».

وهذه المعقولات الأول إذا ألّفناها بصناعة المنطق انتجنا منها أشياء كثيرة جدّا. والأشياء الّتى ينتجها عن أمثال هذه الأشياء هى المسمّاة عند القدماء مبرهنة. وذلك انه، لمّا كانت الأشياء تستخرج بصناعة المنطق مطابقة للأمور الّتى ألفت منها القياسات المؤدّية إليها، وجب ضرورة أن يكون ماينتج عن المقبولات مقبول أيضاً، وماينتج عن

المشهورات مشهور أيضاً ، وما ينتج عن المحسوسات محسوس أيضاً ، ومما ينتج عن المعقولات معقول أيضاً . وكلّ واحد من هذه نظير لما انتج عنه من المقدّمات . والفرق بينه و بين الأشياء الّتى انتج عنها هو أنّ تلك بيّنة معروفة منذ أوّل الأمر ، وما ينتج عنها خفىّ يحتاج إلى قياس يبيّنه .

ولمّا كانت المعقولات الأول لايعرض لها شكّ ألبتّة بوجه من الوجوه أصلا ، وذلك أنّه لايعرض لأحد أن يشكّ فى الكلّ أنّه أعظم من الجزء ، فيظنّ به أنّه مساو للجز ، أو أقلّ منه ، ولا أحد أيضاً يشك فى الصّدق أنّه منحصر ضرورة إمّا فى الإيجاب وإمّا فى السّلب ، ونظاير هذه هى الّتى لايمكن ان يعرض فيها الشّكّ ألبتّة ، صارت الأشياء الّتى ينتج عنها لايعرض لها هى أيضاً الشّكّ أصلاً . ولذلك سمّاها القدماء مبرهنة وسمّوها علوماً نظريّة وعقليّة .

وقالوا فيها إنّ اسم العلم والفلسفة واقع عليها أكثر من وقوعه على غيرها . فلهذا سمّو العلوم الّتى استنبطوها من المعقولات الأول فلسفة ، وخصوصا باسم العلم ، دون غيرها من الأمور الاخر ، لأنّها أشياء وثيقة لايعرض لها الشّكّ بجهة من الجهات ولا بسبب من الأسباب .

وقالوا إنّه ، لمّا كان هذا الفنّ خاصّة هو أوثق من جميع ما تستخرجه صناعة المنطق ، وجب أن يكون هذا وحده هو غايتها على الحقيقة ، وانه ينبغى أن تكون هى آلة تستعمل فى إدراك هذا الفنّ .

وهذا منافع صناعة المنطق على الإطلاق ، ولها أيضاً منافع كثيرة تختص بها أغفلناها لئلّا تخرج عن حدّ كتابنا هذا .

وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وبه استعين ، وصلّى الله على سيّدنا محمّد النّبىّ وآله الطّاهرين اجمعين .

اصلاحات متن

صفحه	سطر			
۳	۸	واحد	:	او احد
۳	۹	المعرفة	:	معرفة
٤	۵	و	:	يكون
٤	۱۸	يوصل	:	يوصله
٤	۱۹	صدر	:	حساب
٤	۲۳	للانسان	:	الانسان
۵	۲	تبيتن	:	يبن
۸	۷	وحسبك	:	وحسبك وحسبك
۹	۸	يعرض	:	يتعرض

کلمات و عبارات میان دو قلاب [ ] در متن نبوده است

٢

كتاب الخمسين مسئلة فى كسر المنطق

لابى النّجا الفارض

بسم الله الرّحمن الرّحيم

ربِّ اغنِ بعونك

الحمدُ لله ربِّ العالَمين ، و صلّى الله على سيّدنا محمّد خاتِم النّبيّين وآله[١] ، وعلى اصحابه الطّاهرين ، وازواجه الطّاهرات اُمّهاتِ المؤمنين ، وسلّم تسليما[٢] .

كان يقال : « سَلاطَة الاقتصاب ذريعة الانقطاع ، واعتساف القريحة وسيلة الحصر ، وفى متعالَم العرف سَعَة عن متهم[٣] النكر . »

وكتابنا هذا يَمُتُّ الى قرب المأخذ بسهولة المخرج ، وينأى عن سبل الاستكراه بيُسر المأتى ، ويتناول العرف الشامل بعاتىّ اللّفظ ، ويستمدّ[٤] من غوامض الامور بقوّة الانتزاع . وهو مُستهدَف للخصوم ، مستصدَف للنّضال . وكانّه[٥] فى مذهبه بمنزلة القصد الذى حدَّه المتكلفون[٦] : « بانه الذى لايجزى مادونه ، ولايضرّه فقد مافوقه » . وانّه ينطق عن نفسه بخطابين .

---

١ ـ الظاهر ان كلمة « وآله » ، على اختلاف لون مدادها وكتابتها و وضعها فوق الخط ، مزادة من كاتب شيعى ، وليست من المصنف ولا من كاتب المتن .

٢ ـ ختمت المقاطع فى الاصل بحرف رسمه هكذا : «ن» . فلعله يدل على كلمة انتهى .

٣ ـ بالاصل كلمة تشبه «سنهم» ، او «سبهم» ، او «متهم» .

٤ ـ وردت هنا كلمة غير واضحة تشبه كلمة «يستبد» او «يستند» او «يستسبك» .

٥ ـ بالاصل كلمة تشبه «وبحاله» او «وكاله» .

٦ ـ «المتكلمون» (؟)

احدهما ، يوجّه الى خواصّ اهل النظر لِحدّة الفحص .

والآخر ، يجاهر به عوام اهل الفكر بمعلن البيان .

وقد احببنا اظهاره لاخواننا من اهل المنطق والجدل ، والنبذَ به الى الموسومين منهم بالحِذق فى العلم والعمل ، متبرعا [١] ان يسعفنا بطوله فى الاجابة ، عمّا اودع (فيه) [٢] من المسائل ، والازاحة بما فيه من علل المطاعن .

فيزول عنّا الظنّ فى كسره ، لما الحى له ، والحسبان بهتكه ، ما [٣] يؤول به . او بارعاً من العلماء يامر انه فى نسبته مطعناً على وجه ماله [٤] ، وتوطيده مساغاً لفضّ ما قصد به [٥] ، فيقوى بذلك الامل لبلوغ الدّرك ، ويستحكم اليقين بالوصول الى البُغية .

---

١ ـ لعل الانسب «مستدعياً».

٢ ـ الكلمات والعبارات الواقعة بين القوسين ( ) زيادات منا.

٣ ـ لعل الانسب : «لما».

٤ ـ لعل الانسب : ماله.

٥ ـ وردت هنا بالاصل عبارات غير مفهومة تدل على سقطات او زيادات او تحريفات من الكاتب ، راجع صورة الفونوغرافيه من اصل المقدمة.

(الفصل الاول)[1]

(فى الحدّ)

(١)[2] مسئلة فى الحدّ :

حدِّثونا عن الحدّ ، اليس هو المقال الوجيز غير المُطنَب ، الدّالّ على ذات الشّىء ؟

فلابُدّ من نعَم .

فيقال لهم : او ليس الحدُّ (هو) الذى يجمع الاشياء الكثيرة ، فيُصيِّرها واحداً ؟

فلابُدّ من نعَم .

فيقال لهم : فالقول ، « انسان » هو اولى بأن يكون[3] حدّاً « الحىّ الناطق الميّت » ، من القول ، « الحىّ النّاطق الميّت » ، ان يكون حدّاً « الانسان » ، لأنّ القول ، « انسان » أوْجَز ، وأبْعَد من الإِكثار ، من القول ، « حىّ ناطق ميّت » ، ولان القول ، « انسان » يجمع الأشياء الكثيرة ، فيُصيِّرها واحداً ، والقول ، « حىّ ناطق ميّت » ، يُقسّم الشّىءَ اشياءً كثيرة .

فان قالوا : القول ، « انسان » مشترك ، والمشترك لايكون حدّاً ، قلنا : والقول ،

---

١ ـ العناوين هنا وفيمايلى زيادات منا .

٢ ـ الارقام العكتوبة قبل كل مسئلة منا .

٣ ـ بالاصل : « اولى ان يكون » .

حىّ ناطق ميّت مشترك (ايضاً) ، لانّ الطـّائر بالاشتراك «حىّ ناطق ميّت» ، والحدّ لايكون مشتركاً .

(٢) مسئلة اُخرىٰ فى الحـدّ ايضاً :

حـدِّثونا عن الحدّ ، اليس هو غير الاسم ؟ فان قالوا : بلى ، قلنا : فلـِمَ[١] لايكون المحدود غير المسمّى ؟ فيكون «الحىّ النّاطق الميّت» غيرَ «الانسان» ، كما كان «الحدّ» غير «الاسم» . وان كان لابدّ من ان يكون المسمّىٰ هوالمحدود ، فلابدّ من ان يكون الاسم هو الحدّ[٢] لان الاسم يُخْبِرُ عن المسّمىٰ ، والحدّ يبيّن عن المحدود .

فان كان المسمّىٰ ليس هوالمحدود ، فالاسم ليس هو الحدّ ؛ وان كان المسمّىٰ هو بعينه المحدود ، فما يخبر[٣] عنه لكان[٤] اسماً ، فكذلك يبنى فيه[٥] فيكون حدّاً . فان اعتلّوا باشتراك الاسماء ، اُعتُلَّ عليهم باشتراك الحدود ، ولا فصل .

(٣) مسئلة فى الحدّ ايضاً :

حـدِّثونا عن الحدّ ، اهو المحدود ام ليس هوالمحدود ؟ فان كان الحدّ هوالمحدود . والمحدود يحتاج الى حدّ ، فالحدّ يحتاج الى حدّ ؛ وهذا يـُفسِدُ ما اَصّلْتُم . وان كان الحدّ ليس هو ألمحدود ، «فحىٌّ ناطق ميّت» ليس هو «الانسان» .

(وان كان الحدّ)[٦] جنساً لما تحته من الحدود ، ويكون لكلّ حدّ منها فصل يـُفصِّله

---

١ ـ بالاصل : «بلم» .

٢ ـ بالاصل : «المحد» .

٣ ـ بالاصل : «سما انها عنه» .

٤ ـ بالاصل : فكان» .

٥ ـ باصل كلمة تشبه «سنى فيه» ، ولعل الصحيح بقرينة مامضى قبل : «يبين عنه» .

٦ ـ عبارة «و ان كان الحد» غير موجودة بالاصل .

عمّا وافقه فى جنسه ، فيكون «الحدُّ الخاصُّ» مركّباً من «الحدّ المُرسَل» ومن «فصوله» التّى فَصَّلَتْه من سائر الحدود والمحدود عندكم هو المُقَوَّم من جنس وفصل ، فقد صار الحدّ محدوداً ، وفَسَد ما ذهبتم اليه .

(٤) مسئلة فى الحدّ :

يقال للمنطقيين : حَدِّثونا عن الانسان ، اذا نحن سألنا عنه فقلنا : ماهو ؟ اليس يكون الجواب عن مسئلتنا ، انّه « الحىّ النّاطِق الميّت » ، فَيُذكَر فى التّحديد جنسُه الّذى هو «الحىّ» وفصلاه اللّذان هما «النّطق والموت» فَيُفَصّلُ بالقول «حىّ» مما ليس بناطق من الاحياء ، و بالقول «ميّت» ممّا ليس بميّت من النُّطّاق ؟

فلابُدَّ من نَعَم ، لان هذا القول مذهب القوم .

فيقال لهم فَحَدِّثونا ، اذا نحنُ سألنا عن «الحدّ» ، المستعمل فى صناعة المنطق ، ماهو ؟ — لوجودما [1] من الحدود ما لا يستعمل[2] فى صناعة المنطق كحدّ الجلد ، وحدّ العصب ، وحدّ السّيف ، والحدّ الذى هو نهاية الجرم — اليس يجب ان يجانب عنه بجنسه وفصله ؟ فيقال لنا : هو «المَقال الوجيز الدّالّ على ذات الشّىء» كما قد قيل ذلك فيه ؛ فَيُفَصَّل[3] بالقول «مقال» ، مما ليس بمقال من الاصوات ، و بالقول « وجيز » مما ليس بوجيز من المَقال ، و بالقول «دالّ» مما ليس بدالّ من الوجيز . فيكون «المقال» جنسه كما كان «الحىّ» جنساً للانسان ، ويكون «الوجيز» و«الدّالّ» فَصْلَيه كما كان «النطق»[4] و «الموت» فصلَى الانسان .

فلابُدَّ من نعم .

---

١ ـ بالاصل : «لوجودنا» .

٢ ـ جملة «ما لايستعمل» مكررة بالاصل .

٣ ـ كلمة «فيفصل» مكررة بالاصل .

٤ ـ بالاصل : «المنطق» .

فيقال لهم : او ليس صار للحدّ[١] حدّ ، وذهب هذا الى ما لانهاية له ، وفسد قولهم ؟ فان اعتلّوا بأنّهم حدّوا الانسانَ من جنس وفصول والحدّ لم يحدّوه من ذلك، الزموا فيما ابوا ، والحكم ما اعطوا ، وقيل لهم ايضاً ، من حيث شئتم[٢] ، فحدّوا الحدّ واوجبوا من الحاجة الى تحديده ما اوجبتم من الحاجة الى تحديد الشيء المحدود، فالكلام لهم لازم[٣] .

(٥) مسئلة فى الحدّ ايضاً :

يقال لهم : حدّثونا عن حدّ الفرس ، اليس هو غير حدّ الانسان وغير حدّ الحمار ؟ فلابدّ من نعَم ، والّا ساووا بين الانسان والبهايم فى الحدود ، ونقضوا قولهم .

فيقال لهم : او ليس كلّها ، (على) ماهى حدودٌ ، متّفقةٌ ، ثُمّ تختلف بأن يكون احدها الفرس ، والآخر الانسان ، والآخر الحمار ؟

فلابدّ من بلى ؟

فيقال لهم : «فالحدّ» اذاً جنسٌ لحدّ الحمار ، وحدّ الانسان ، وحدّ الفرس ، كما كان «الحىّ» جنساً للفرس ، والانسان ، والحمار . لانّ الانسان ، والفرس ، والحمار متّفق فى «الحىّ» ، ثُمّ يختلف بأن يكون هذا ناطقاً ، وهذا ناهقاً ، وهذا صاهلاً ، وكذلك حدودها[٤] كلّها تتّفق[٥] فى «الحدّ» ثُمّ تختلف بأن يكون هذا الانسانَ ، وهذا الفرسَ ، وهذا الحمارَ . فيجب ان يكون الحدّ المُرسَل هو المحدود ، و«حى ناطق ميّت» هو الحدّ .

---

١ - بالاصل : «المحد» .

٢ - بالاصل : شيتم .

٣ - لعل «لكم» انسب من «لهم» .

٤ - بالاصل : «حدوها» .

٥ - بالاصل : مكان كلمة «يتفق» كلمة «يتخلف» .

و (ان كان) الحدّ ليس هو المحدود ، «فحىّ ناطق ميّت»[١] ليس هوالانسان .

فان قالوا : «حىّ ناطق ميّت» انّما هو يقال على الحدّ (و) ليس هوالحدّ ، قلنا : فقد فسد ان يكون حدّ الانسان انّه «حىّ ناطق ميّت»[٢] لانّ «انّه حىّ ناطق ميّت» هو المحدود .

فالصّحيح انّما هو انّ القول «حىّ[٣] ناطق ميّت» (حدّه) . واذا كانت حدود الاعيان «اقوالاً» ، فالشّىء فى نفسه لاحدّ له مع ارتفاع «القول» عليه ، فيصير المتكلم لايعلم فرقاً ما[٤] بين الانسان والبهيمة ، وهذا فساد .

(٦) مسئلة فى الحدّ ايضاً :

يقال لهم : حدّثونا اذا قلتم : «الانسان حىّ ناطق ميّت» ، والانسان عندكم قد يقع على «التّمثال» ، وعلى «انسان العين» ، افليس قد كذبتم ؟

فلذا قالوا : انّا اذا قلنا «الانسان حىّ ناطق ميّت» فانّما نعنى هذا الانسان الذى ليس تمثالا ، ولا انسانَ عين ، قلنا فقد احتجتم مع التّحديد الى ان تخبروا بمقصود كم ماهو ، والى قصدنا ، بالمعنى ، انساناً[٥] دون انسان . فقد صار الحدّ من الاستعجام عن الايفاء[٦] عن مقصوده ، والحاجة الى الاخبار عن مقصوده ، ما هو بمنزلة الاسم ، لانّا اذا قلنا «الانسان» وكان المعنى قصدنا[٧] الى «الحىّ النّاطق الميّت» ، فلا حاجة بنا الى تحديده . لانّ قصدنا اليه قد اغنى عن ذلك . وانّما احتجنا الى تحديده ، لنقدّم مقام

---

١ و ٢ - بالاصل : «فى ناطق ميت» .

٣ - بالاصل : «حد» .

٤ - بالاصل : «فرق مابين الانسان ...» .

٥ - بالاصل : «انسان» .

٦ - بالاصل : «عن الاينا» .

٧ - بالاصل : «كان معنى قصد الى» .

القصد ، ولنبيّن ايّا من ايٍّ ، فاذا كنا مع التّحديد من الحاجة الى القصد ، بمنزلتنا مع التّسمية ، فلنجعل القصد[١] مع التّسمية وتسقط الحاجة الى الحدّ .

(٧) مسئلة فى الحدّ ايضا :

يقال لهم : حدِّثونا عما فرغتم اليه[٢] من حدود الاشياء ، اينفعكم فى تعريف الجزئيات[٣] ؟ .

فان قالوا : نـعَـم ، قيل لهم : فاخبرونا بحدود كل جزئى[٤] فى العالم وكلّ ذرّة حتى تجدوا[٥] لها من نفسها صفة ، فتبيّـنوها ، عن غيرها ؛ و هذا مما يشهد الحسّ بفساده و بعذره .

فان قالوا : لاينفع الحدود فى الجزئيات ، وانما ينفع فى الصّور والاجناس . قلنا : فقد انتقض قولكم : انّ الجنس والنّوع يعطيان ماتحتهما من الاشخاص اسماها وحدودها ، لانّ الشّخص لايوقَـفُ على حدّه[٦] .

الّا انهم يقولوا : انّـهما اعطيا الاشخاص بعض مايُـحدّ به الاشخاص ، قلنا : « فاذا جاز للشّخص ان يوقَـفَ » [٧] على بعض حدوده ، فما الّذى يمنع من الوقوف على كلّ حدوده ؟ وهذا ماليس نَـبَّـهـتَـنْا فيه الّا الدعاوى .

مع ان الاشخاص اذا كانت تُـعلَـمُ ولا حدودَ ، فما الّذى يمنع غيرها من هذا الاصل فيه[٨] .

---

١ ـ بالاصل : «العقد» .

٢ ـ فرغ اليه اى قصده .

٣ ـ بالاصل : «الجزيات» .

٤ ـ بالاصل : « كل جزله » .

٥ ـ وردت بالاصل كلمة تشبه «تقيموا» ، او «تقسموا» .

٦ ـ اى لايطلع عليه .

٧ ـ بالاصل : «فماذا جاز لشخص لن يوقف» .

٨ ـ بالاصل : «سن ذلك هذا الاصل فيه» ، فكلمة «ذلك» مقحمة .

ومع ان الكلّ اذا كان هوالاجزاء بعينها وكان كلّ واحد من الاجزاء لاحدّ له ، فالكلّ لا حدّ له .

٢ ومع انه يجب عليكم ان لا يدوم لبلا شخاص[١] اجناساً ، و فصولاً قد غاب عنكم تحديدها من قبلها ؛ و فى ذلك افسادٌ لقضائكم على انّه لا جنس و لا فصل لها الّا ما ذكرتم .

١ ـ بالاصل : «لعل الاشخاص» ، ولعل الانسب «بكل الاشخاص» .

[illegible]

[illegible]

فإن قالوا : نحن نقول هو ... [illegible]

تجدوا حدّاً من الحدود مطلقة ... [illegible]

وبحدوده .

فإن قالوا : لا يقع الحدود في الجزئيات ، وإنما يقع في الصور والأجناس ، قلنا : فقد ناقضتم قولكم : ان الجنس والنوع يعطيان ماتحتهما من الأشخاص اسماءها وحدودها ، لأنّ الشخص لا يوقف على حدّه .

الا انهم يقولوا : انهما اعطيا الأشخاص بعض مايُحدّ به الأشخاص ، قلنا : فاذا جاز للشّخص ان يوقف على بعض حدوده ، فما الذي يمنع من الوقوف على كل حدوده ؟ وهذا ما ليس شبهتنا فيه الا التعاوى .

مع ان الأشخاص اذا كانت تُعلم ولا حدود ، فما الذي يمنع غيرها من هذا الأصل فيه[8] .

١ - بالأصل : [illegible]
٢ - فرغ اليه اي قصده .
٣ - بالأصل : [illegible]
٤ - بالأصل : « كل حدوده » .
٥ - ويقصد بالأصل الشبه [illegible]
٦ - اي لا يقطع عليه .
٧ - بالأصل : فاذا جاز الشخص ان يوقف .
٨ - [illegible]

(الفصل الثّانى)

(فى التّقسيم عامّة ، وفى تقسيم كلّ واحد من كلّيات الخمس خاصّة)

(٨) مسئلة فى التّقسيم :

يقال لهم : حدِّثونا عن الامور المنقسمة منها فوقها ، اذا كانت لاتعدو[١] عند كم ان تكونَ انقسمت عن جنس ، كانقسام الانسان والبهيمة عن الحىّ الذى هو جنسهما ، او تكونَ انقسمت عن نوع ، كانقسام زيد وعمر عن الانسان الّذى هو نوعهما ، او تكونَ انقسمت عن كلٍّ ، كالانقسام العيدان من العود ، اوكانقسام الرأس واليدين عن الجسد ، او يكون انقسمت عن اسم مشترك ، كانقسام الانسان الحىّ النّاطق الميّت ، والانسان المُصَوَّر ، وانسان العين من اسمهم المشترك .

فما تقولون فى هذه الامور المنقسمة من «التّقسيم» ؟ هـلّا كان «التّقسيم» لها «كلاً»[٢] ، او « جنساً » ، او « نوعاً » ، او « اسماً مشتركاً » ؟

فيكون الكلّ منقسماً من كلٍّ فوقَه ، او جنس ، او نوع ، او اسم مشترك ، فيكون الكلّ منقسماً من كلّ ، وكذلك الجنس ، والنوع ، و الاسم المشترك ، كلّ واحد منها منقسم عن كلّ ، او جنس ، او نوع ، او اسم مشترك ، والّا ماهو منقسم[٣] .

---

١ ـ بالاصل : «لاتعدوا» .

٢ ـ هنا بالاصل عبارتان :

«بها جنسا» و «بها كلا» والصحيح «لها كلا» .

٣ ـ بالاصل : «مشترك الا وهو منقسم» .

(٩) مسئلة فى تقسيم الجوهر :

يقال لهم حدّثونا عن كلّ (!) قولكم «جوهر» ، ثمّ قولكم «منه اول ومنه ثان» ، فالاوّل الاشخاص ، كزيد وعمرو[١] ، والثّانى الانواع والاجناس ، كـ«الانسان» و «الحىّ» - اليس هو كالقول حى ثمّ القول «منه انسان ومنه بهيمة» ؟

فان كان الحىّ جنساً[٢] للانسان والبهيمة ، فلِمَ لا يكون حكمُ «الجوهر المرسل» فى جمعه الاوّل والثّانى حكمَ الحىّ فى جمعه الانسان والبهيمة ؟ وحكمُ انفصال الجوهر الاوّل بخاصّته عن الجوهر الثّانى كحكم انفصال الانسان بحدّه عن البهيمة ؟ .

ما اظنّ ان يؤتى فى هذا بفرق الّا الزم الآتى به ، فيما يأتى ، حكم مايُعطى .

(١٠) مسئلة فى ذلك :

اذا قلنا الجوهر ضربان : منه اوّل ومنه ثان ، والحىّ ضربان : منه انسان و(منه) غير انسان ، ثم قلنا للجوهر الاوّل خاصّة ليست للثّانى ، و قد يجمعها خواصّ ، فاين الفصل[٣] بين هذين وذينك[٤] فى اجتماعها فى معان واختلافها فى غيرها ؟ . وهلّا كانت المعانى الجامعة لها ذين اجناساً ، كما كانت لذينك ، والمعانى المفترقه بينهما فصولاً ، كما كانت لذينك ؟ - ولافَصْلَ .

(١١) مسئلة فى تقسيم الجنس :

يقال لهم : اذا كانت (الامور) المنقسمة[٥] عندكم على ما وصفتم : من انقسام

---

١ - بالاصل : «عمر» .

٢ - بالاصل : «جنسان» .

٣ - اى «الفرق» .

٤ - بالاصل : «بين هاذين وهاذين» .

٥ - بالاصل : «اذا كانت المفسرين» .

الاجناس ، او الانواع ، او الكلّ ، او الاسم المشترك ، فحدّثوناعن الجنس الحقيقى ، الّذى لم يقل باشتراك [١] الاسم ، كالجوهر ، والجسد ، والنّامى ، والحىّ اليس هو قسمين: جنس لانوع البتّة [٢] وهو الجوهر (الذى هو) جنس الاجناس ، ليس فوقه جنس ، وجنس هو نوع ممّا فوقه وجنس لما تحته ، وهوالجسد ، والنّامى ، والحىّ ؟

واذا كان الجنس جنسين : احدهما جنس ولانوع . والآخر جنس (هو) نوع ، فقد شملهما معنى « جنس » فصار جنساً لهما [٣] ، و انفصلا بانّ احدهما « نوع » والآخر «لانوع » . فصار « الجنس المرسل » جنساً للجنس الذى هو « نوع » ، والجنس الذى « ليس بنوع » [٤] ، وصار فوق جنس الاجناس ، جنسٌ ؛ وهذا فاسد على اصولهم .

ولابدّ « للجنس » ، اذا انقسم (الى) الّذى «ليس بنوع» ، والّذى هو « نوع » ، من ان يكون جنساً ، او نوعاً ، اوكـلّاً ــ اذ قد بطل ان يكون اسماً مشتركاً ــ وكلّ ذلك يوجب ان يكون فوق جنس الاجناس امر يجمعه بجمعه [٥] .

(١٢) مسئلة فى تقسيم النّوع :

يقال لهم فى تقسيم النّوع ، كما قيل لهم فى تقسيم الجنس: اذا كان التّقسيم انما يكون من الجنس ، او النّوع ، او الكلّ ، او الاسم المشترك ، فحدّثونا عن النّوع الحقيقى ، الّذى لم يقل باشتراك الاسم ، كالحىّ والانسان ، اليس هو قسمين: نوع «لاجنس» البتّة، كالانسان ، ونوع هو «جنسٌ» ، كالحىّ ، فهو نوع ممّا فوقه ، جنس لما تحته ؟

« فالنّوع المرسل » امّا جنس ، اونوع ، اوكلّ للنّوع [٦] الّذى هو جنس ، والنّوع

١ ـ بالاصل : «بالاشتراك الاسم».

٢ ـ بالاصل : «بته».

٣ ـ بالاصل كلمة غير واضحه تشبه «منها» ، «بها» ، او «بهما».

٤ ـ بالاصل : «الذى هو نوع».

٥ ـ بالاصل : «ام نجمعه نجمعه» : الياء والباء غير منقوطتين.

٦ ـ بالاصل : «كل النوع».

الّذى «ليس بجنس» ؛ اذ قد فسد ان يكون باشتراك الاسم.

واذا كان «النّوع المرسل» جنساً فسد معنى الجنس، وصار «الجنس المرسل» هو «النّوع المرسل».

واذا كان «النّوع المرسل» نوعاً فوق النّوع الّذى هو «جنس» فقد صار النّوع فوق الجنس ؛ وهذا فاسد ايضاً.

واذا كان «النّوع المرسل» كلاّ للنّوع[1] (الّذى هو) «الجنس» والنّوع الّذى «ليس بجنس»، مع الجوهر الّذى هو جنس الاجناس كلّ الاجناس الّتى دونه الّتى انواع ؛ وهذا فاسد[2].

فقد فسد (على) كلّ وجه ان يكون النّوع نوعين، والجنس جنسين على ما اصّلوا. وكذلك فسد ان يكون الجوهر جوهرين. فامّا اعتلالهم بانّ الجوهر جوهران على الترتيب فهذا لايُسوّغهم ايّاه، دون اجراء[3] السّؤال لهم على ماوصفنا.

(١٣) مسئلة فى جوهر الجنس :

يقال لهم حدّثونا عن الجوهر، اليس هو جنس الاجناس ؟

(فلابدّ) من قولكم : بلى[4].

فيقال لهم : او ليس الجوهر على ضربين : احدهما الاشخاص، والآخر الاجناس

---

١ - بالاصل : «كلا النوع».

٢ - هذه عبارة غير مفهومة لسقطات فى الاصل. فلعل الصحيح كذا :

« و اذا كان النوع المرسل كلا للنوع الذى هو «الجنس»، والنوع الذى هو «ليس بجنس» يكون «النوع المرسل» كالجوهر الذى هو جنس الاجناس لكل الاجناس التى دونه، التى هى انواع ؛ وهذا فاسد.»

٣ - بالاصل «اجزا».

٤ - بالاصل : «فمن قولكم بلى.

والانواع ؟ .

فلابدّ من نعم .

فيقال لهم : فقد صار الجوهر الّذى هو جنس الاجناس هو الاشخاص والاجناس والانواع : فاذاً هو هى بعينها ؛ فهو جنس لماذا ، وهو مقول على ماذا ؟ - وهو فاسد .

(١٤ و ١٥) مسئلة فى الجنس والمجنوس :

يقال لهم حدِّثونا عن الجنس ، ايعد وان يكون هوالانواع الّتى تحته ، كالعشرة الّتى هى نفسها الاعداد التى تحتها ، وليست شيأً غير اعدادها ؟ او يكون الجنس ليس هو الانواع الّتى تحته ؟ او يكون الجنس هو الانواع الّتى تحته من وجه ، وليس هو هى من وجه آخر ؟ او يكون الجنس[1] «لاهوالانواع» ، و (لا)[2] ليس هو هى؟ - فاىّ الامور سلكتم قابلنا كم بالعشرة من الاعداد .

فقلنا : ان كان الجنس هو ماتحته من الانواع ، كالعشرة هى ماتحتها من الاعداد ، فالجنس هو[3] المجنوسات انفسها ، وقد بطل ان يكون الجنس مقولاً على كثير مختلفى الصور ، لانـّه هوالكثير باعيانهم .

وان كان الجنس (ليس) هو ماتحته من الانواع فالعشرة ليست هى (الواحد) والتّسعة[4] ، وهذا محال .

وان كان الجنس[5] ، هوالانواع من وجه ، وليس هو هى من وجه آخر ، فالعشرة هى التّسعة والواحد من وجه ، و ليست هى هما من وجه آخر ، وهذا مُحالٌ .

---

١ - بالاصل : «ويكون» ، والصحيح «او يكون» .

٢ - بالاصل : «وليس هو هى» ، والصحيح ، كما دلت عليه الشقوق التالية الواردة فى المتن . «ولا ليس هو هى» .

٣ - بالاصل : «هى» .

٤ - بالاصل : «ليست هى الانواع والتسعة» .

٥ - بالاصل : «الاجناس» .

وان كان الجنس ليس هو نوع[١] من الانواع ، ولا « ليس هو هى » ، فالعشرة ليست هى التّسعة والواحد ، ولا ليست هى هما ؛ وهذا كلّه فساد .

والكلام والسؤال فى النّوع وما تحته على مثل هذا عندنا .

وهاتان مسئلتان .

(١٦ و ١٧) مسئلة فى اعطاء الجنس للنّوع اسمَه وحدّه :

يقال لهم : حدّثونا عن الحيّ، اذا اعطى[٢] الانسانَ اسمَه وحدّه ، افليس[٣] يكون الانسان مسمّياً باسم الحيّ ، ومحدوداً[٤] بحدّه ؟

فلابدّ من هذا .

فيقال[٥] لهم : فاذا اعطى الجنس النّوعَ اسمَه وحدّه ، افليس يكون النّوع متسمّيا باسم الجنس ، ومحدوداً بحدّه ، فيكون جنساً بالحقيقة ؟

فلابُدّ من هذا .

واذا صحّ هذا ، فسد مايقولون من انّ هاهنا نوعاً لا جنسَ البتّة[٦] . وفسد مايقولون من انّ الحدّ لا يدخل فيه[٧] ما ليس منه ، ولا يخرج عنه شيءٌ هو له و (الّا) كيف يجوز ان يُسمّى باسم الشّيء ، ويُحدّ بحدّه ماليس هو ؟ — وهذا فساد .

ولابد من احد الامرين[٨] : اما ان يسمّىٰ باسم الشّى ، ويُحدّ بحدّه ماليس هوهو،

١ - بالاصل : الجنس فى نوع

٢ - بالاصل : «اعطا» .

٣ - بالاصل : «فليس» .

٤ - بالاصل : «ومحدود بحده» .

٥ - بالاصل : «يقال» .

٦ - بالاصل : «بته» .

٧ - العبارة بالاصل كذا «لايدخل فيما وجد به ماليس منه» .

٨ - بالاصل : «احد امرين» .

فيفسد التّحديد و يختلط الامور، ويفسد ماامصّلوا فى ذلك ، او لايسمّى[١] باسم الشى ، ولا يحدّ بحدّه ماليس هوهو ، فيجب اذا سُمِّىَ النّوع باسم الجنس وحَدّ بحدّه ، ان يكون جنساً . فيفسد قولهم من انّ الانواع ماليس بجنس البتّة[٢] .

والمسئلة عليهم ، فى زعمهم ان النّوع يعطى ماتحته من الاشخاص اسمَه وحدّه ، كالمسئلة عليهم فيما وصفنا .

وهاتان مسئلتان .

(١٨) مسئلة فى تقسيم الفصل :

ويُسئَلون فى تقسيم الفصول الثّلثة الّتى :

احدها عامٌّ ، يَفصِل بين احوال الشّخص الواحد ، كالقيام والقعود وغير ذلك ،

والثّانى خاصٌّ ، يُفصَلُ به بين الشّخصين بعَرَض لازم ، كالزُّرْقَة والفطَس ،

والثّالث اَخصّ ، يَفصِل بين الصّورتين ، كالنّطق يَفصِل بين الانسان والبهيمة ،

اليس معنى «الفصل» يجمعها[٣] ــ لانّها كلّها فصول ــ وينفصل بعضها من بعض ، فانّ احدها عامٌّ . يَفصِل بين احوال الشّخص الواحد ، والآخر خاصّ ، يُفْصَل به بين الشّخصين ، والآخر اخصّ ، يُفصَل به بين الصّورتين[٤] فلِمَ لايكون « الفصل المرسل» جنساً لما تحته من الفصول العامّة ، والخاصّة ، والّتى هى اخصّ ؟

فيكون الفصل المستعمل للانسان مركّباً من جنس هو «فصل» ، ومن فصل له (يَفصِله) من غيره ، هو انّه « الاخصّ »[٥] . فيكون الفصل جنساً للفصل ، و يكون

١ ـ بالاصل : « ولايسمى » والصحيح « او لايسمى » .

٢ ـ بالاصل : « بته » .

٣ ـ بالاصل : « يجمعهما » .

٤ ـ اى « الصورتين النوعيتين » .

٥ ـ بالاصل : « لاخص » .

للفصل[1] فصل ، فيصل هذا الى ما لانهاية له .

والّا فما الحجـّة فى تصيير الحىّ جنساً لما تحته : من الانسان و البهيمة – اذ كلاهما «حىّ» – واقامة الفصل للانسان ناطقاً ميـّتاً ، واخراج الفصل من ان يصير جنساً لما تحته: من العام والخاصّ والاخصّ – و[2] كلـّها فصل – فاقامة الفصل للفاصل بين الصّورتين؟ هذا ما (لا) يؤتىٰ ببرهان فيما نرىٰ.

(١٩ و ٢٠) مسئلة فى تقسيم الخاصّة :

وكذلك[4] يُسئلون فى الخاصّة الّتى هى اربعة اقسام :

احدها للصّورة ، الّا انـّها ليست لها وحدها ، كالرِّجلَين ِ للانسان والطّاير .

والثّانى : للصّورة (وحدها) و (لكن) ليس لكلـّها ، كالكتابة هى للانسان ، وليست لكلـّهم.

والثّالث : للصّورة وحدها ولكلـّها ، ولكن ليس فى كلّ حين ، كالمشيب هو للأُناس اذا اكثروا (السـّنّ) .

---

١ - بالاصل : « الفصل » .

٢ - بالاصل : « او » والصحيح « و » .

٣ - لعل الانسب : « واقامة » .

٤ - كما ورد فى الاصل من قوله : « وكذلك يسئلون » حتى قوله : « فيقال لهم » مدسوسة على المصنف ، وذلك لكثرة التكرار و الهفوات اللغوية التى افسدت المعنى ، وهى فى الاصل وردت على هذا النحو : « وكذلك يشكون فى الخاصة التى هى اربعة اقسام احدها الصورة التى على اربعة اقسام الا انها ليست لها وحدها كالرجلين الانسان والطاير و الثانى الصوره وليس لكلها كالكتابه هى الانسان وليست لكلهم والثالث الصوره و حدها و لكلها ولكن ليس فى كل جنس كالسبب هو يجمع الابين اذا اكثروا والرابع الصوره وحدها فى كل حين كالضحك للناس فعل انسان ضحاك وكل ضحاك انسان» .

والرّابع : للصّورة وحدها (ولكـلّها و) فى كلىّ حين ، كالضّحك للنّاس ، فكلّ انسان ضحّاك وكلّ ضحّاك انسان .

فيقال لهم فيها ، كما قيل لهم فى الفصل : انّ « الخاصّة » جنس لهذه الاقسام ، او نوع ، او كلٌّ ، او اسم مشترك . ويدخل عليهم مادخل قبل. وكذلك السؤال فى «العرض»[1] : اذ هو على ضربين .

وهاتان مسئلتان .

(۲۱) فى ارتفاع الجنس والمجنوس :

يقال لهم حـدِّثونا عن الجنس : اليس هو مقولاً على مجنوساته كلّها كالعشرة مقولة على اعدادها كلّها ؟

فاذا قالوا : بلى .

قلنا : فاذا زعمتم انّ « النّوع » قد يرتفع ، ولا يرتفع «الجنس» ، فكذلك تقولون انّ الواحد من العشرة قد يرتفع ، فلا ترتفع العشرة ؟ .

فان قالوا : نـعَم ، كابروا ، وزعموا انّ التّسعة الباقية هى عشرة .

فان قالوا : لا يرتفع جزء من اجزاء[2] العشرة والعشرة بعينها موجودة ، قلنا : وكذلك لا يجوز ان يرتفع نوع من انواع الجنس والجنس بعينه موجود[3]. لانّ الجنس انّما هو مقول على كلّ انواعه ، ليس على بعضها دون بعض . فمتى لم يوجد الكلّ[3] فقد فسد (ان يوجد الجنس كما قد فسد[4] ان توجد العشرة ، وشىءٌ من اعدادها معدوم .

ثمّ يقال لهم فى هذه المسئلة : ارأيتم ان قال قائل :

---

۱ ـ اى « العرض العام » .

۲ ـ بالاصل : « جز من اجزا » .

۳ ـ اى كل انواع الجنس.

٤ ـ عبارة الاصل : « فقد فسد ان توجد العشرة » .

قد يرتفع الجنس المقول على كلّ الانواع (ان ارتفع نوع)[١]، كما قد ترتفع العشرة ان ارتفع الواحد[٢]، فلايجوز[٣] ان يرتفع النّوع الّا (وقد ارتفع)[٤] الجنس، كما لا يجوز ان ترتفع الواحد الّا وقد ارتفعت العشرة ؟ فعكس القضيّة عليكم بما كنتم تجيبونه . ٣

وكذلك السّؤال عليهم فى ارتفاع «الشّخص» وبقاء «النّوع» .

وهاتان مسئلتان .

١ - جملة « ان ارتفع نوع » غير موجودة بالاصل، مع انها لازمة للقرائن الاتية الواردة فى الاصل .

٢ - عبارة الاصل : « فلا يرتفع الواحد » ، وهى غير صحيحة .

٣ - بالاصل : « ولايجوز » .

٤ - بالاصل : « ان نوع الجنس » ، والصحيح « ان يرتفع الجنس » او « وقد ارتفع الجنس » .

(الفصل الثّالث)

(فى الصّفات العامّة للكلّيات الخمس)

(٢٢) مسئلة فى الخَمس المقولات :

حدِّثونا عن الخَمس المقولات الّتى هى الجنس ، والنّوع ، والفصل ، والخاصّة ، والعرض ، اليس مقولاتٍ على الجوهر ، والعرض : والكمّية ، والمضاف ، والكيفيّة والنّصبة ، والجِدَة ، والزّمان ، والمكان ، والفاعل ، والمفعول ؟ .

او ليس ، لاجنس ، ولانوعَ ، ولافصلَ ، ولاخاصّةَ ، ولاعرض خارجاً من ان يكون جوهراً ، او كمّيةً ، او مضافاً ، اوكيفيّةً ، او نَصبةً ، اوجِدَةً ، او زماناً ، او مكاناً ، او فاعلاً ، او مفعولاً ، كما ليس من هذه العشرة شيءٌ خارجاً من تلك الخمس ؟ .

فما جعل « الخَمْسَ » ، باَن يكون مقولاتٍ على العشرة ، وهى هى بعينها ، اولى من « العشرات » (بان) تكون هى المقولة على الخمس ، اذ كانت هى هى بعينها ؟ .

(٢٣) مسئلة اخرى فى الجنس والفصل[١] :

يقال لهم : حدِّثونا عن الانسان اذ هو حىّ ، اليس انّما انفصل من ساير الحىّ[٢] بنطق فيه او موت ، وهما معنيان كلّ واحد منهما غير صاحبه ؟

١ ـ بالاصل : « والعقل » .

٢ ـ الانسب « من سائر الاحياء » .

ولا بُدَّ من هذا .

فيقال لهم : فحدِّثونا عن الفصل والجنس ، اذ هما مقولان على انواع كثيرة ، فبماذا ينفصل الفصل[١] عن الجنس فى عينه ؟ .

فان قالوا : فانّ الفصل وان كان مقولاً على صُوَرٍ[٢] كثيرة فانه فى جواب « ایّ » اذا سئلنا : « ایّ الاحياء زيد ؟ » قلنا « النّاطق » ، والجنس يجاب به فى مسئلةِ « ما » اذا سئانا السّائلُ : « ما الانسان » قلنا « حیّ » .

يقال لهم فالجنس والفصل لا يختلفان فى اعيانهما . اذ هما مقولان على صُورٍ كثيرة ، وانّما اختلفا فى ترتيبنا نحن : هذا فى جواب « ایّ » ، وهذا فى جواب « ما » . اذ لو كانوا مختلفين فى اعيانهما ، لكان فى الفصل معنىً يَفصِله من سائر الاحياء ، وهو النّطق والموت . واذا كان لامعنى فى « الفصل يَفصِله من الجنس » ، وكان مقولا على ما يقال عليه الجنس ، فهو جنس ؛ وهذا فساد مايقولون .

(٢٤) مسئلة اخرى فى هذا :

حدِّثونا عن الفصول الثّلثة الّتى هى للعامّ والخاصّ والاخصّ ، اليس[٣] متواليات فى اعيانهنّ ، وفيما يختصّ بكلّ واحدة منهنّ ، وليس[٤] بمختلفات فى اللّفظ فقطّ ؟ لانّ العامّ يَفصِل فى معناه بين الصّورتين[٥] .

فاذا كانت الفصول فى انفسها متباينة المعانى ، و[٦] من اجل ذلك استحقّت التّرتيب

---

١ ـ بالاصل : « فيماذا ينفصل النوع » .

٢ ـ بالاصل : « على صورة كثيرة » .

٣ و ٤ ـ الاصح : « ليست » .

٥ ـ الظاهر ان فى العبارة هنا سقطة و يتعين علينا ، حتى يستقيم المعنى ، ان نقول : « لان العام يفصل فى معناه بين احوال الشخص الواحد ، والخاص يفصل بين الشخصين ، والاخص يفصل بين الصورتين » ، بدليل ماورد فى مسألة ١٨ فى تقسيم الفصول .

٦ ـ كلمة « و » ساقطة بالاصل .

فى النّطق[١] عامّاً و خاصّاً و اخصّ ، فلِمَ لايكون[٢] الفصل مبايناً للجنس فى الاعيان حتّى يستحق المباينة له فى الالفاظ .

(٢٥) مسئلة فى هذا ، وهو[٣] زيادة :

حدّثونا عن الخاصّة ، والعرض ! اليس يجاب بهما فى «أىّ» ، كما اجيب بالفصل فى « أىّ » ؟

فان قالوا : بلى .

قلنا : فما الفرق بين الفصل ، والخاصّة ، والعرض فى الاعيان ؟ .

فان قالوا : الفرق بينهما[٤] انّ الفصل اجيب به فى السؤال بـ« أىّ »[٥] ، فانه مقول على صورة ، (و) الخاصّة والعرض يقالان على اشخاص لاعلى صُوَرٍ .

قلنا : فانّما خالفتم[٦] بين الفصل ، والخاصّة ، والعرض لاختلاف اعيانهنّ ، لا لاتّفاقهنّ فى جواب « اىّ »[٧] فلِمَ[٨] لم يجعلوا الفصل فرقاً بينه وبين الجنس فى الاعيان[٩] لا لاختلافهما فى جواب « اىّ » و « ما » ؟ .

وهذا ما لا اَظُنّ[١٠] فيه الجواب يسيرا .

---

١ ـ اى فى النطق والتعبير .

٢ ـ بالاصل : « فلم لا كان » .

٣ ـ كلمة « وهو » وردت بالاصل ، والانسب «اوهى» .

٤ ـ بالاصل : « قالو فرق بينهما » .

٥ ـ بالاصل : « فى السؤال اى » .

٦ ـ اى افترقتم .

٧ ـ بالاصل : « فى الجواب اى » .

٨ ـ بالاصل : « فلو » .

٩ ـ الاصح : « فلم لم تجعلوا الفرق بين الفصل وبين الجنس فى الاعيان » .

١٠ـ بالاصل : « ما الا اظن » .

(٢٦) مسئلة اخرى فيما اتّفقت فيه الخمس المقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن الامر العام الّذى زعمتم انّ المقولات الخمس اتّفقت فيه : وهو « انّها اتّفقت على اشياء كثيرة » ، اتوجبون (تحقيق معنىً[1] يكون) امراً عاماً[2] اتّفقت هذه المقولات فيه ؟ .

فان قالوا : لا .

قلنا : فاذاً ، لم يكن الامر العام « معنى »[3] يتّفق الامور المجنوسة فيه ، ولا النّوع « معنى » يتّفق الامور المنوعة فيه ، ولا الكلّ « معنى » يتّفق الاجزاء فيه . فهذا كسر لجميع ما نظموا فى هذه الابواب .

وان قالوا : الامر العامّ الّذى اتّفقت فيه الخمس المقولات ، « معنى » .

قلنا : فكيف لم يدخل فى المقولات (هذا) المعنى[4] ، فيقال كلّ مقول فلابدّ من ان يكون عامّاً ، او جنساً ، او فصلاً ، او نوعاً ، او خاصّةً ، او عرضاً ؟ وهذا بيّنُ الفساد .

(٢٧) مسئلة فى حمل الجنس والنّوع والاشخاص :

يقال لهم : حدّثونا عن الجنس والنّوع اذا كانا محمولَين على الاشخاص ، فما الفرق بينهما وبين الاعراض[4] المحمولة على الاشخاص ؟

---

١ ـ اى معنى عينى له تحقق فى الخارج .

٢ ـ وردت بالاصل عبارة غير مفهومة ، صورتها هكذا :

« اتوجبون تحقيقه لن امراً عاماً » .

٣ ـ هكذا بالاصل ، والصحيح : « لم يكن الجنس معنى » .

٤ ـ بالاصل : « فى المقولات معنى » .

٥ ـ بالاصل : « فما فرق بينهما و بين الاجرام » .

فان قالوا: الفرق[١] بينهما انّ الجنس والنّوع يعطيان ماتحتهما اسماهما، وحدودَهما، اذ هو الحيّ والانسان[٢]، والاعراض ليست كذلك.

قلنا: وكيف ليست الاعراض كذلك، وقد يعطى الاسود ماتحته من الاسودَين اسمَه، وحَدَّه بانّهم[٣] مفيض سوادهما للبصر، كما يعطى الحيُّ والانسانُ ماتحتهما اسماها وحدودهما.

وهـلّا كان الاسود جنساً او نوعاً لكلّ ماكان فيه السّواد: من الاشخاص المختلفة فى الحياة وغير الحياة، كماكان الحيّ والانسان جنساً (ونوعاً) لكلّ ماكانت فيه الحياة والانسانية: من الاشخاص المختلفة فى السّواد وغيره.

وهذا لا اظنّ انه يؤتى[٤] فيه بفصل ابداً الّا «و» اُلزِمَ الفاصلُ له، فيما آتاه حكم ما اعطاه.

وكيف يقع الفصل بين حياة ينقسم لاشخاص مختلفة فى السّواد والبياض، وبين سواد ينقسم لاشخاص مختلفة فى الحياة والموت فيكون[٥] هذا جنساً، وهذا ليس بجنس؟.

(٢٨) مسئلة فى الفصل[٦] هل هو جوهر؟

يقال لهم: حَدِّثونا عن الجنس، اليس هو جوهر؟

فلابدّ من نَعَم.

---

١ ـ بالاصل: «فرق».

٢ ـ عبارة الاصل هكذا «اذ وهو حى الانسان».

٣ ـ كذا بالاصل، ولعله: «بانه» او «لانه».

٤ ـ بالاصل: «يوفى».

٥ ـ بالاصل: «فيكن».

٦ ـ بالاصل: «فصل ن مسئلة فى الفصل...» و الظاهر ان كلمة «فصل ن» زيادة من الناسخ.

فيقال لهم : فالفصل ماهو ؟ اهو جوهر آخر، ام عرض ؟ وكذلك يُسئلون عن النّوع ، والخاصّة .

فان قالوا : كلّ واحد من هذه جوهر ، قلنا : فقد فسد ترتيبكم الجوهر : اولاً هو الاشخاص ، وثانياً هو الانواع والاجناس . لانّ هاهنا ثالثاً ، هو الفصل ، و رابعاً ، هو الخاصّة .

فان قالوا : الفصل ليس ، جوهر ، و كذلك الخاصة ، قلنا : فقد دخلت عليكم من هذه الامور ، امور :

احدها اىّ الانسان قد قوّمه انساناً العرضُ ، اذ فصوله المقوّمة لهانسانا اعراض. فكذلك يقوّمه ابيض او اسود ، العرض (!) . فيرتفع الفرق بين حمل الجنس والنّوع عليه ، والعرض .

والآخر انّ العرض ان كان هو مقوّم ذات مّا ، فصّله عن غيره ، فالعرض مقوّم ذات الجوهر الاول مفصولاً (به) بين[1] الجوهر الثانى . وهذا خطأ على اصولكم .

والثّالث انّ العرض الفصل ، ان كان عرضاً – وهو منفصل عمّا ليس بفصل من الاعراض ، وعمّا ليس بجوهر – فهو منفصل بعرض آخر ، وكل فصل فصّله ، اوفصّل مافصّله ، فهو منفصل بعرض ، هو فصل له ، وكذلك الى ما لانهاية له . – وفيه فساد قولهم .

١ - كذا بالاصل ، والظاهر « عن « .

(الفصل الرّابع)

(في المقولات وصفاتها العامّة)

(٢٩) مسئلة فى تكثّر الجوهر :

يقال لهم : حدّثونا عن تحديدكم الجوهر ، واحداً بالعدد — وانتم قد جعلتم منه اجناساً ، وانواعاً ، واشخاصاً — اليس هو كالعرض الذى هو واحد بالعدد ؟ انه عرض ، وهو ينقسم : كمّية ، ومضافاً ، وكيفيّة ، وغير ذلك من الاعراض ؟

فاذا كان هذا هكذا ، فما الذى اوجب الجوهر ان يختلف بالاعراض ، ونفى عن الاعراض ان تختلف بالجواهر ، والجوهر بما هو جوهر — كالعرض بما هو عرض — ممّا[1] هو متكثّر فى نفسه ، كما ان العرض متكثّر ايضاً ؟

(٣٠) مسئلة فى اجتماع الجواهر والعرض فى « شىء » :

يقال لهم : حدّثونا عن الانسان اذا كان حيّاً ، والبهيمة حيّاً ، فوجب انّ حيّاً جنساً لهما ، فهلّا قلتم : انّ الجوهر اذا كان شيئاً والعرض «شيئاً» ، ف«شىءٌ» جنس لهما ايضاً ، فيكون الجوهر والعرض مجنوسين تحت « شى » كما كان الانسان والبهيمة مجنوسين تحت « حىّ » .

فان قالوا : الجواهر والعرض « شىءٌ » من باب اشتراك الاشياء ، قيل لهم مثل هذا فى البهيمة والانسان .

---

١ - بالاصل : « سمن » .

وان قالوا : الجوهر (الحىّ) يعطى ما تحته اسمَه[١] وحدَّه ، قيل لهم : وكذلك « شىء » لانّه يعطى ماتحته اسمَه[٢] بانّه[٣] « شىء » ، وحدَّه بانّه خارج من باب النّفى .

(٣١) مسئلة اخرى فى « العشر » مقولات :

يقال لهم : اذا قلتم « عشرة مقولات » : احدها الجوهر ، وقدّمتم انّ الاشياء المنقسمة لابدّ لها من ان[٤] ينقسم عن جنس او نوع او كلّ او اسم مشترك ، افليس الجوهر ، اذ هو واحد من « العشرة » ، مجنوس تحتهما ، او منوع ، او جزء[٥] ، او مقول باشتراك الاسم ؟ .

فان كان الجوهر مجنوساً بالعشر او منوعاً ، او جزأً[٦] تحت كلّ ، فقد فسد ان يكون جنس الاجناس ليس فوق مايحصره[٧] ، وقد فسد ان يكون من العشر باشتراك الاسم ، لانّه من العشر حقيقةً[٨] . — وهذا فاسد على اصلكم .

مسئلة اخرى فى الاربع مقولات :

يقال لهم : حدِّثونا عن الجوهر ، والكمّيّة ، والمضاف ، والكيفيّة ، اليست اجناساً لما يركّب منها من النّصبة ، والجدة ، والزمان ، والمكان ، والفاعل ، والمفعول ؟ . فلابدّ من نعَم .

---

١ و ٢ ـ بالاصل : « يغطى ماتحت اسمه » .

٣ ـ بالاصل : « وانه شى » والصحيح « بانه شىء » .

٤ ـ كلمة « ان » غير موجودة بالاصل .

٥ ـ بالاصل : « او جزو » .

٦ ـ بالاصل : « وجزا » .

٧ ـ بالاصل : « ما يحضره » .

٨ ـ بالاصل : « بحقيقه » .

فيقال لهم : او ليس الجنس عندكم جوهر ، كالنّوع و الشّخص ، اذ كلّ هذه جواهر ؟

فلابدّ من نعم .

فيقال لهم : فالكمّيّة اذاً ، والمضاف ، والكيفيّة جواهر . اذ هنّ اجناس . فقد بطل ان تكون اعراضاً . فاذا بطل من ان تكون اعراضا — وليس فى البسيطات الّا هى ، والجوهر — فبطلت[١] المركّبات جميعاً ان تركّب من جوهر وعرض ، وبطل ان يوجد فى العالم عرض . لانّ الاصول الّتى تركّب العالم منها اجناس والاجناس كلّها جواهر — وهذا ظاهر الفساد[٢] .

(٣٣) مسئلة اخرى فى العشر مقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن العشر مقولات ، اهى عشر بسايط ، ام عشر مركّبة ، ام بعضها مركّب ؟

فان كانت كلّها بسايط ، انتقض ما اصّلتم من انّ السّتّ تركبت من الاربع .

وان كانت كلّها مركّبات ، انتقض قولكم ان الاربع جنس فوقها تتركب منه .

وان زعمتم ان بعضها بسيط وبعضها مركب ، فلم قلتم هى عشر ، وليست بعشر بسايط ، ولا مركبات ؟ .

فاذا جاز ان يذكروا المركّبات مع اجناسها فى الترتيب والعدد ، فلم لا يجوز ان يذكروا ساير ماوقع تحت العشر المركّبات ، بما لا يحصره[٣] من العدد ، قيد خلوه فى الاصول؟

---

١ ـ بالاصل : « فدخلت » ، والصحيح ، لسياق العبارة « فبطلت » .

٢ ـ بالاصل : « ظام الفساد » .

٣ ـ بالاصل : « بما لايحضره » .

وهذا يكسر ماوضعوا .

(٣٤) مسئلة فى خواصّ الجواهر :

يقال لهم : حدّثونا عن الخواصّ الّتى[1] خصّصتم بها الجوهر ، وقلتم :
منها انّه ليس فى شىء ، كالعرض ،
ومنها انّه يحمل على الشّىء المفرد[2] الّذى يؤ مى اليه ،
ومنها انّه لايضادّ فيه ،
ومنها انّه لا يقبل الزيادة والنّقصان،
ومنها انّه واحد فى العدد لا يتغيّر فى الجوهر ، يقبل الاضداد فى الزّمان المختلفة ،
اتقولون : انّ هذه الخواصّ معانٍ فى الجوهر ، ليست هى الجوهر بعينه ، ام تقولون : انّ هذه الخواصّ هى الجوهر بعينه ؟

ولابدّ من هذا . اذ ليس[3] بين طرفىِ النّقيض واسطةٌ عندكم، فامّا ان تكون هى هو[4] ، وليست هى هو .

فان كانت الخواصّ هى الجوهر بعينه ، فسد ذلك لو جوه :

احدها انّه معلوم انّ الشىءَ الّذى هو (خاصّ) لشىءٍ ليس هو الشّىء[5] .

والآخر ان الخواصّ لو كانت هى الجوهر والجوهر هو الخواصّ — وكانت خواصّ الكمّيّة جوهرا ، وكذلك خواصّ المضاف ، والكيفيّة — فصار العرض يخصه الجوهر .—

---

١ ـ وردت العبارة هكذا بالاصل: »عن الخواص اليست التى خصصتم بها الجوهر » ، وعندى كلمة « اليست » زائدة .

٢ ـ هنا عبارة غير مفهومة صورتها هكذا : « ومنها انه بعيد بما يحمل الشى المفرد» .

٣ ـ « اذ ليس » مكرر بالاصل.

٤ ـ وردت العبارة بالاصل هكذا : « اما لم يلون هى هو « .

٥ ـ عبارة الاصل : « الذى هو شى ليس هو الشيء » وهى غير مفهومة .

والثالث انّ الجوهر ان كان هو خواصّه ، وكان كلّ مخصوص هو خواصّه ، كانت الاشياء كلّها خواصّ انفسها ، وسقط ان يخصّ شيءٌ بشيءٍ ، وان تكون الخاصّة معنىً فى الاشياء المخصوصة ، وبطل رسمها من المقولات .

وان كانت الخواصّ ليست هى الجواهر بعينه ، فهى شيءٌ سواه . وليس سوى الجوهر الّا العرض ، والخواصّ انّما دخلت الجوهر ، مفرّقةً بينه وبين العرض . فاذا كان[1] الفصل بين الجوهر والعرض عرضاً ، فباىّ[2] شيءٍ انفصل الجوهر عن ذلك العرض ؟ فان كان بعرض آخر فهذا ما لانهاية[3] له . وان كان الجوهر ينفصل عن ذلك العرض بنفسه ، لا بعرض آخر ، فما جعله[4] بالانفصال عن بعض الاعراض بنفسه ، لا بعرض آخر ، اولى منه بالانفصال عن بعض ؟ . — وهذا ماأظنّ فيه حيلةً .

(٣٥) مسئلة اخرى فى تقسيم الجوهر :

يقال لهم : حدّثونا عن الجواهر ، اليس على ضربين : منها بسيط ومنها مركّب ، والبسيط ضربان : احدهما الفضل[5] من الجواهر وهى الجواهر الرّوحانيّة الّتى لا ينالها الفساد ، والآخر الحطّ[6] وهو ضربان : احدهما العنصر ، والآخر الصِيغة[7] الدّاخلة على

١ ـ بالاصل : « كانت » .

٢ ـ بالاصل : « فباى اى شى » .

٤ ـ بالاصل «فماجعلت بالانفصال»

٣ ـ بالاصل : « فهذا الا ما لانهاية له » .

٥ ـ هنا كلمة بالاصل رسمها غير واضحة ، تحتمل انتقرأ ايضا :«الفصل» ، ولصحيح « الفضل » .

٦ ـ بالاصل : « الخط » او « الحظ » ولكن الصحيح « الحط » .

٧ هنا كلمة غير منقوطة تحتمل ان تقرأ : « الصيغة » او « الصبغة » او « الصنعة » او « الضيعة » .

العنصر ، والجواهر المركّبة ضربان : احدهما الاشخاص ، والآخر الاجناس ، والانواع ؟

فحدِّثونا عن هذه التّقسيمات للجوهر ، اليست موجبة لمنقسماتها الاتفاق[١] فى الجوهر ، والاختلاف فى الفصول : بانّ من الجوهر بسيط ، ومنه مركّب ، ومن البسيط الرّوحانى ، ومنه العنصر ، ودخايل العنصر ، ومن المركّب الاشخاص ، والاجناس ، والانواع ؟ فهى كلّها متّفقة فى معنى « جوهر » ، كما كان الانسان والحمار متّفقين فى معنى « حىّ » ، وهى كلّها مختلفة بالفصول : كما كان الانسان مخالفاً بفصوله للحمار .

فما الّذى اوجب انّ الحىّ جنس للانسان[٢] والحمار ، ومنع ان يكون الجوهر جنساً للرّوحانى والمركّب ؟ وما الّذى اوجب للانسان الانفصال عن الحمار بفصوله ، ومنع ان يكون الرّوحانى منفصلا عن الجسدانى بفصوله[٣] ؟ — هذا ما لاوجه لانكاره .

وقد مضت فى هذا مسئلة ، هذه مؤكِّدة لها ، وهى هنا مكرّرة .

(٣٦) مسئلة (فى الجوهر والعرض) :

يقال لهم : حدِّثونا عن جميع الامور ، اذا كانت متّفقة فى جوهر وعرض — اذ كلّ عين لا تعدو[٤] ان تكون جوهراً او عرضاً — ففيماذا اختلفت ؟ .

فان قالوا : تختلف فى ضروب الاعراض وانحائها ، قيل لهم : او ليس مااختلفت فيه : من ضروب الاعراض ، لا يخرج بعدُ ان يكون عرضا[٥] ، وهو الّذى اتّفقت فيه مع الجوهر ؟

فلابدّ فيه من احدالامرين[٦] : امّا ان يكون الامور ، متى اتّفقت فى جوهر وعرض ،

---

١ - بالاصل : « للاتفاق » .

٢ - بالاصل : « جنس الانسان » .

٣ - بالاصل : « الجسد الى فصوله » .

٤ - بالاصل : « لاتعدوا » .

٥ - بالاصل : « عوضا » .

٦ - بالاصل : « من احد امرين » .

فليس ها هنا امر هى فيه مختلفة، فيوجد (فى) الاعيان كلّها والامور جميعها معنيان فقطّ، لااختلاف فيهما [1].

او يكون ها هنا امور متى اتّفقت فى الجرهر والعرض، اختلفت، فينتقض قولهم: انّه ليس الّا الجواهر [2] والعرض فقطّ.

(٣٧) مسئلة اخرى (فى المقولات الاوبعة):

حدّثونا عن الخواصّ الّتى انفصلت بها [3] الكمّية من الجوهر، و الكيفيّة، والاضافة، والخواصّ الّتى انفصلت بها الاضافة من الجوهر، والكمّيّة، والكيفيّة. لايخلوا: من ان يكون هذه الخواصّ هى المخصوصات انفسها [4] فيكون خاصّة الشّى هى الشّى بعينه، ويبطل ان يكون الخاصّة معنىً مقولاً على الاعيان المخصوصة [5].

اولا تكون هذه الخواصّ هى مخصوصاتها انفسها، فيكون امّا جوهراً او عرضاً. فان كانت خواصّ الكمّيّة والاضافة والكيفيّة جوهراً: فقد صارت الاعراض يختلف بالجوهر، وسقط مايقولون. وان كانت خواصّ الكيفيّة، والاضافة، والكمّية اعراضاً، فقد صار العرض يخصّ العرض من عرض آخر، فهو يحتاج الى ان يخصّ من خاصيته الّتى ليست هى هو بعرض آخر وخاصّة اخرى يخصّه منها، فيتّصل هذا الى ما لا نهاية له. — وهو فاسد.

ويؤكّد هذه المسئلة ان يقال: حدّثونا عن الكمّيّة وخاصّتها، اهما شى [6] واحد،

---

١ - بالاصل «معنيين فقط لااختلاف فيهما».

٢ - لعل الانسب «الجوهر».

٣ - بالاصل: «سنها».

٤ - بالاصل: «لنفسها».

٥ - بالاصل: «على الاعيان المقولة» والظاهر «على الاعيان المخصوصة».

٦ - بالاصل: «اهما شيئا واحد» وهو غير صحيح.

ام شيئان ؟

فان كانت الكمّيّة وخاصّتها شيئاً [١] واحداً ، فقد فسد ان يفصل بينهما من القول. وان كانت خاصّة الكمّيّة والكمّيّة نفسها شيئين ، احدهما ليس هوالآخر ، فبماذا ينفصل الكمّيّة من خاصّتها ، وخاصّتها ليست بكمّيّة ؟

فان كانت الكمّيّة تنفصل بنفسها عن خاصّتها ، فما بال كلّ شيءٍ لاينفصل بنفسه من غيره من غير حاجة منه الى خاصّة تكون هى الفصل بينه وبينه ؟

وان كانت الكمّيّة منفصلة عن خاصّتها بخاصّة لها ، فبماذا ينفصل عن تلك الخاصّة ؟ — وهذا ما لانهاية (له) .

وكذلك يُسئل فى الكيفيّة و خاصّتها ، و فى الجوهر وخاصّته ، و فى المضاف وخاصّته .

(٣٨ و ٣٩) مسايل شتىّ [٢] كلّها على هذا الترّتيب :

فيقال : بماذا انفصل الجوهر عن خواصّه ، والكيفيّة عن خواصّها ، والمضاف عن خواصّة .

فان قال : بانفسها ، قيل : فما بال جميع الامور لاتنفصل بانفسها عن اعتبارها من غير خواصّ يلزمها ؟

او انفصل كلّ واحد منها عن خواصّه بخواصّ غيرها ، فبماذا انفصل عن تلك الخواصّ ؟ وكلّ ما ذكرت له خاصّة انفصل بها ، قيل فبماذا انفصل عنها ، الى ما لانهاية له .

١ - بالاصل : « فان كانت الكمية وخاصتها شى واحد » .

٢ - ولنعدها مسئلتين « احدها من قوله « فيقال ... الى قوله « لانهاية له » والثانية من قوله « و يؤكد . . . » الى قوله « من بعض بنفسه « لتكميل الرقم المذكور فى عنوان الكتاب اعنى « الخمسين مسئلة فى كسر المنطق » .

ويؤكّد هذه المسئلة بان تجرى فى الفصول كما اجريت فى الخواصّ ، فيقال : حدِّثونا عن الشّىء المفصول من غيره ، كالانسان المفصول من الفرس وغير الانسان من سائر المفصولات ، اتعدوا ان تكون هى انفسها فصولها او تكون فصولها سواها ؟ .

فان كان الفصل هو المفصول والمفصول هو الفصل ، فلا وجه لذكر فصول الاشياء ينفصل بها بعضها من بعض . لانّ ذلك ليس اكثر[1] من الاسماء المنفصلة .

و ان كان الفصل ليس هو المفصول ، فهو شىء آخر . و اذا كان شيئاً آخر ، فبماذا ينفصل المفصول[2] من الفصل ؟

فان كان ينفصل بفصل آخر فبماذا ينفصل (من هذا الفصل ؟ الى ما لا نهاية له . فان كان ينفصل) من الفصل بنفسه ، فلِمَ لاتكون الاعيان كلّها منفصلاً بعضها من بعض بنفسه ؟

(٤٠) مسئلة فى المضاف :

يقال لهم : حدِّثونا عن الحدّ الصّحيح للمضاف ، اليس هو انّه اذا عرف الانسان بتحديدٍ انّ هذا الشّىء مضاف ، فهو يعرف بتحديدٍ ايضاً[3] الشّىءَ الّذى هو مضاف اليه لامحالة ، كالابن اذا عرفه فهو يعرف الاب ؟

فاذا قالوا : بلى ، قلنا : او ليس الجنس والمجنوس ، والنوع والمنوع من باب المضاف ، لانّ الجنس جنس مجنوسه ، والمجنوس مجنوس[4] جنسه ، وكذلك النّوع والمنوع ؟ فواجب

---

١ - هنا كلمة ناقصة تشبه كلمة « لا » ، و لامعنى لها .

٢ - بالاصل : « الفصول » .

٣ - عبارة الاصل « اذا عرف الانسان تحديد ان هذا الشىء مضاف فهو بتحديد ايضا الشىء الذى هو مضاف اليه » . وهى ناقصة . والصحيح ماذكرناه ، بدليل ماذكره المصنف فى آخر هذه المسئلة .

٤ - كلمة « مجنوس » مكررة بالاصل .

اذا عرفتم الجنس بالتحديد ، ان تعرفوا جميع انواعه التى هى مجنوساته ، واذا عرفتم النوع بالتّحديد ، ان تعرفوا جميع منوعاته الّتى اشخاصه .

فان كنتم عرفتم جميع انواع الحيوان ، كمعرفتكم بجنسه ، فكم[1] نوعا هو ؟

فان كنتم عرفتم جميع منوعات الانسان ، و هى اشخاص النّاس فكم[2] مبلغها ؟

فهذا ماقد اقررتم بجهلكم به ، لانّ الاشخاص عندكم ، الّتى هى المنوعات ، تذهب الى مالانهاية له ، فلا يحصى بالعلم . — وفى ذلك كسر قولكم انّ الانسان اذا عرف بتحديدٍ انّ هذا الشّىء مضاف ، فهو يعرف بتحديدٍ ايضاً الشّىء الذى هو مضاف اليه .

(٤١) مسئلة اخرى (فى الفرق بين الجوهر والعرض) :

اذا زعمتم انّ الجوهر العام محمول « على » الخاصّ ، وانّ العرض محمول « فى » الجوهر ، فهـلّا قلتم : العرض محمول « على » الجوهر ، والجوهر العام محمول « فى » الجوهر الخاصّ ، و اردنا الفرق بين ان نحمل الحيوة « على » الجوهر ، فنقول « حىّ » ، وبين ان نحمل اللون « عليه » ، فنقول « ملوّن » ، او يحمل السّواد عليه ، فنقول « اسود » ؟

وما الّذى اوجب الحياة ان تكون « عليه »[4] واللّون ان يكون « فيه » ، دون ان يكون (اللّون) هو الّذى « عليه » ، والحياة (هى) الّتى « فيه » ، فيكون الملوّن والاسود اجناسا والحىّ ليس بجنس او يكون[5] اللّون والسّواد جوهرين ، والحياة ليس بجوهر ؟ فمتى فصلّوا بين الحياة واللّون ، او بين الحياة والسّواد بشىء الزموا فيما يأتون حكم ما يعطون .

---

١ و ٢ - بالاصل : « لم » .

٣ - بالاصل : « فلا يحص » ، و يمكن ان يكون « فلا يخص » .

٤ - بالاصل : « ان تكون عله » .

٥ - بالاصل : « و يكون » .

(الفصل الخامس)

(فى المتقابلات)

(٤٢) مسئلة فيما يبعث على المقولات :

يقال لهم : حدِّثونا عن العشر مقولات ، اليست جامعة لجميع الامور المركّبة منها ؟

ولابدّ من نَعم .

فيقال لهم : «فلم اخرجتم الاختلاف ، والقدمة ، والتّوافى ، والحركة عن اقسامها ولم تجعلوها مركّبة منها ، كما جعلتم الجدة[1] والنّصبة ، والفاعل ، والمفعول ، والمكان ، والزّمان ، متركّبات من الاربع ، اذ هى تحتها ؟

فان اعتلّوا بانّ الاختلاف ، والقدمة ، والتوافى ، والحركة ليست من المقولات العشر ، وانّما هى لواحق تلحقها ، فقد ناقضوا و زعموا ان مع العشر غيرها فى الاصول.

وان أبوا ان لا يجعلوا الاختلاف ، والقدمة ، والتّوافى ، والحركة من اقسام العشر مقولات ، قلنا ففى ایّ قسم هى : افى الجوهر ام[2] فى الكمّيّة ، ام فى المضاف ، ام فى الكيفيّة ، ام فى السّت الباقية ؟ .

ونحن لم نجدكم ذكرتم هذه فى شىء من اقسام المقولات ، بل افردتم لها باباً بعدها. – وهذا تناقض .

---

١ - بالاصل : « المدة » .

٢ - بالاصل : « انه » .

(٤٣) مسئلة فى الاختلاف :

يُسئلون عن الاختلاف : ايعدوا ان يكون جوهرا او عرضا ؟ فانّ ذلك ماكان، فهو فوق[١] الكمّيّة ، والكيفيّة ، والمضاف ، والجوهر. لانّ كلّ واحد من هذه[٢] خلاف صاحبه ، فقد لحقه الاختلاف ، فكان الاختلاف اعمّ منه ، لانّ كلّ جوهر خلاف لما خالف ، وليس كلّ خلافٍ جوهرا ، لانّ العرض خلاف ايضاً . وكلّ كمّيّة ، او مضاف ، او كيفيّة خلاف ، وليس كلّ خلاف كمّيّة ، او مضافا ، اوكيفيّة . فالخلاف فوق الجوهر والاعراض ، لانّ الجوهر خالف اعراضه ، بخلاف ، والخلاف لم يكن شيء (منهما) . والخلاف اقوى من الجوهر واعمّ ، وهو شيء لا جوهر ولا عرض . — وهو نقض قولهم .

ويقال لهم : حدّثونا عن الاختلاف ، اليس هو على اربعة اقسام :

احدها كاختلاف الاشياء المضافة ،

والثّانى كاختلاف الاشياء المتضادّة ،

والثّالث كاختلاف الوجود والعدم ،

والرّابع كاختلاف الموجبة والسّالبة ؟

فلابدّ من نعم .

فيقال لهم : فالاختلاف المنقسم هذه القسمة ، جوهر ، او عرض ؟ فان كان عرضاً ، فالعرض ماقد يجوز ارتفاعه . فجايز ارتفاع الاختلاف من الاشياء المضافة ، فيصير واحداً . وكذلك يجوز ارتفاع الاختلاف من الاشياء المتضادة ، وارتفاع الاختلاف من الوجود والعدم ، فيصير واحداً . — وهذا هو غاية النكر.

---

١ ـ بالاصل : « فرق » .

٢ ـ بالاصل : « هاذى » .

ويقال لهم: حدّثونا عن «الاختلاف»[١]، اليس واقعاً بين الجوهر والعرض، كما واقع بين الاشياء المتضادّة؟.

فهلّا جعلتم اختلاف الجوهر والعرض معنى خامساً، ليس هو اختلاف (المتضايقين ولا)[٢] المتضادّين، ولا الموجود والمعدوم، ولا الموجب والسالب[٣]؟ لانّ الجوهر والعرض لا يضاف كلّ واحد منهما الى صاحبه، وليس هما متضادّين، ولا احدهما موجود، والآخر معدوم، ولا احدهما موجب، والآخر سالب.

وفى هذه المسئلة زيادات كثيرة تركناها للاقتصار.

(٤٤) مسئلة فى التوافى والقدمة:

وكذلك يُسئَلون (عن) القدمة[٤] فيقال لهم: اتعدو[٥] ان يكون جوهراً، او عرضاً؛ وكذلك التّوافى؟

فان زعموا انّ القدمة والتّوافى جوهران[٦]، فقد ينبغى ان يضافا[٧] الى الجواهر الموسومة، ويضاف الاختلاف اليها ايضاً. فتكون الجواهر اوائلا وثوانى، وقدمةً، وتوافيا واختلافاً. وهذا فاسد، الّا ان[٨] يقول قايل هى جواهر اوايل، فتكون اشخاصاً، «او تكون هى جواهر اواخر»[٩]، فيكون انواعاً واجناساً؛ وهذا افسد وانكر.

---

١ ـ بالاصل: «حدثونا عن النكر الاختلاف» ولا طائل وراء كلمة «النكر» هنا.

٢ ـ «المتضايفين ولا» غير موجودة بالاصل مع ان سياق العبارة يحتم النص عليها.

٣ ـ بالاصل «والسادس».

٤ ـ بالاصل: «يسئلون والقدمة».

٥ ـ بالاصل: «اتعدوا».

٦ ـ بالاصل: «جوهرين».

٧ ـ بالاصل: «ان يضاف».

٨ ـ عبارة الاصل: «وهذا فاسد الان يقول قايل...» وهى غير مفهومة.

٩ ـ وردت العبارة هكذا بالاصل: «او تكون اواخر هى جواهر او اى».

وان زعموا انّ التّوافى ، والقدمة ، والاختلاف اعراض ليست بجواهر ، وهو ابسط من الكمّيّة ، والمضاف ، والكيفيّة واسبق الى الجوهر ، واولى بان[1] تكون فى العشر مقولات رؤوساً . لانّ الكمّيّة والكيفيّة ، والمضاف لم تكن قطّ فى الجواهر الاولى ، لاختلاف و رفع[2] ، و لم يكن الجواهر قطّ اقدم منها (الّا) والقدمة موجودة ، ولم يكن متوافية قطّ فى الجوهر الّا والتّوافى كاين . وهذا مايبطل مذهبهم صراحاً .

(٤٥) مسئلة فى المتضادّة :

يقال لهم : حدّثونا عن الضّدين ، اليس هما اللّذان لا يجتمعان فى العين الواحدة فى حال ، ولا يدوران[3] دوران المصاف ، كالسّواد لا يجامع البياض ، ولا يدور عليه كما يدور عليه المضاف ، فيقال سواد البياض ، كما يقال انّ الاب والابن[4] ؟

فلابدّ من هذا .

فيقال لهم : فقولوا ان الصّفرة ضدّ البياض كما ان السّواد ضدّ له ، لانّ الصّفرة ايضاً لا تجتمع مع البياض فى عين واحدة ولا تدور دوران المضاف ، (و) لا نقول صفرة البياض ، كما لا يقال سواد البياض ! ـ وهذا فاسد .

(٤٦) مسئلة (فى اختلاف المركّبات) :

حدّثونا عن الجوهر ، اذا كان لا يختلف بما هو جوهر ، والعرض لا يختلف بما

---

١ ـ بالاصل « اولى ان يكون » .

٢ ـ هذه العبارة غير مفهومة ولعل الصحيح هكذا :

« و ان زعموا ان التوافى ، والقدمة والاختلاف اعراض ليست بجواهر ، فهى ابسط من الكمية . والمضاف و الكيفية و اسبق الى الجوهر ، و اولى بان تكون فى العشر مقولات رؤوساً . لان الكمية ، و الكيفية ، والمضاف لم يكن قط فى الجواهر الاولى الا و الاختلاف واقع » .

٣ ـ عبارة الاصل هكذا : « ولا يدرون ان دوران المضاف . . » وهى هنا غير مناسبة .

٤ ـ لعل الانسب « كما يقال اب الابن » .

هو عرض ، و جميع المتركّبات فانـّما يتركـّب من جوهر وعرض ، فما سبب الخلاف فى المختلفات ؟ وكيف يأتى مختلفات متركـّبة من معنيين فقطّ ؟

وكذلك يُسئَلون عن الجوهر ، و (الكمّـيّـة)[١] ، والمضاف ، والكيفيـّة ،اذا كنّ هنّ البسايط ، فتركـّب الجوهر مع الثلث ؛ فما السّبب فى وقوع الاختلاف فيما تحتهنّ من المتركّبات ، والاصول الّتى تركـّبت عنها اربع فقطّ ، ولم يكن يدخل على المتركـّبات معنى غير الاربع ، ولا يوجد فيها سواها ؟

ولابدّ فى هذا من احد الامرين[٢] : امّا ان يكون المتركـّبات تركـّبت من اربع فقطّ ، ولا يكون فيهاسواها[٣]. فقد بطل الاختلاف ، والاختلاف موجود .ـــ فهذا القضاء باطل .

(٤٧) مسئلة (فى المتضايفين) :

حَدِّثونا عن عين الشريك ، اليست غير شريكه ، وذات الاب غير ذات ابنه ، والعلوّ غير السفل ، والنصف غير الضعف ؟

فلابدّ من هذا .

فيقال لهم : فكذلك يقولون ان ذات الجنس غير ذات المجنوس المضاف اليه ، وذات النّوع غير ذات المنوع المسند الى ذاته ؟

فان قالوا نعم ، زعموا انّ الانسان المسند الى والدَيه ، وجميع الحيوان ليسوا الحىّ ، بل سواه ، وانّ زيداً ، وعمراً ، وسائر الاشخاص الانس ليس هم الناس ، بل هم غيرهم . وهذا فساد وتناقض .

وان زعموا انّ الجنس ليس هو غير المجنوس ، ولا النّوع غير المنوع ، قلنا ليس ها هنا شيئان يضاف احدهما الى الآخر ، ولا شيئان يقال احدهما على الآخر .

---

١ ـ بالاصل : « والكيفية والمضاف والكيفية » .

٢ ـ بالاصل : « احد امرين » .

٣ ـ بالاصل : « سواهان » .

(٤٥) مسألة في المتضادة :

يدور عليه المضاف ، فيقال سواد البياض ، كما [illegible]

فيقال لم : فقولوا ان الصفرة [illegible]

ايضاً لا تجتمع مع البياض في عين واحدة ولا تدور دوران المضاف [illegible]

(٤٦) مسألة في اختلاف المركبات

(الفصل السّادس)

(فى القياس)

(٤٨) مسئلة فى النتائج :

حـدّثونا عن تقديمكم المقدّمات لتنتجوا منها النّتايج ، اتعدوا احد الامرين[١] : امّا ان تشرحوا بالنّتايج غامضاً غير ظاهر ، او لا تزيدوا على ان تستخرجوا ظاهراً ؟

فيقال : ان كنتم لاتزيدون على استخراج ظاهر الامور ، فانتم مستغنون فى الظّاهر عن تقديم المقدمات لانتاجه .

وان كنتم تستخرجون الباطن بالظّاهر ، فارونا مقدّمتين ظاهرتين اقترنتا فانتجتا امرا باطناً ، حتّى نسلّم لكم[٢] .

فان قالوا : اذا قلنا : كلّ انسان حىّ ، فكلّ حىّ جوهر ، خرج لنا : الانسان جوهر، واذا قلنا : الجوهر كلّ حىّ والحياة لكلّ انسان، خرج لنا : انالجوهر[٣] كلّ[٤] انسان ـ وان كنّا لم نقل ذلكٔ ولم نتفوه به ـ ، قلنا لهم : فالّذى خرج من الامرين جميعاً امر[٥] باطن او ظاهر كالمقدمات ؟

---

١ ـ بالاصل : « ايعدوا احد امرين » .

٢ ـ هنا اى بعد كلمة « باطنا » كلمات غير مفهومة صورتها هكذا :

« حتى سبلكم لكم » فلعلها « حتى نسلم لكم . » .

٣ ـ بالاصل : « الجواهر » .

٤ ـ الاصح : « لكل » .

٥ ـ بالاصل : « جميعاً امراً باطن » .

فان قالوا : ظاهر ، قلنا : فقد استغنينا عن هذه المقدمات .

فان قالوا : باطن ، فقد زعموا ان « الانسان جوهر » باطن ، و « الجوهر لكلّ انسان » باطن . — وهذا فساد .

وان قالوا : ليس غرضنا فيما وصفنا من انتاج المقدّمات نتايجها ، ان يتبيّن[١] عن هذه الامور الظّاهرة فقطّ ، بل نريد ان يكون حكم الامور الغايبة كحكم ما شاهدنا فى ذلك ، قلنا : او ليس لا يجب ايضاً ان تخرج نتيجة من الامور الغايبة الّا بعد تقديم مقدّمتين متفاوتين منها مقرونا[٢] بهما لكلّ مقدّم له مقدّمتان مقرون بهما ، فحكم ماخرج من نتيجة حكم ماخرج من نتايج ماقدّمت مقدّماته المقرون بها من الامور الظّاهرة الجنس؟

فاذا كان كلّ مقدّم له المقدّمات المقرون بها، ان لا يخرج اذا كانت باطناً (!)، فقد صار حكم الباطن كحكم الظاهر : انّه ان ظهر ، فامكن ان تقدّم له مقدمات خرج فى النتج ، وان استسرّ[٣] ، فامتنع من تقديم مقدّماته (و) لم يوقف عليه ؛

ففى الحالين جميعاً قد استغنى عن تقديم المقدّمات له لانتاجه .

لانّه ان ظهر وامكن تقديم المقدّمات له لانتاجه ، كان حكم المنتوج منه كحكم ماظهرت مقدماته من الامور المشهور، وكان نتيجته[٤] ظاهراً ، كنتج ذلك . وان استسرّ، فلم يكن المقدمات جارية فيه ، (و) لم يوصل اليه .

وفى تمام هذه المسئلة بالكسر على القوم فساد المنطق من اوّله الى آخره . لانّ غرض القوم انّما هو كان الأنباء عن الامور الغايبة واستخراج نتايجها بالمقدّمات . فاذا فسد عليهم هذا ، فسدت الغاية الّتى اليها تجرون[٥] .

١ - فى الاصل : « لن يتبين » .

٢ - والانسب « مقرونة » لانها راجعة الى « نتيجة » .

٣ - اى « استتر » .

٤ - بالاصل : « كان نتيجه ظاهرا » .

٥ - اى « تقصدون » و فى الاصل كلمة تشبه « تجدون » .

(الفصل السّابع)

(فى البرهان)

(٤٩) مسألة فى البرهان :

زعموا انّ كلّ مطلوب يلتمس علمه من اربع وجوه :

احدها ، « هل » الشّیء ؟

والثّانى ، والاحسن ، « ماهو » ؟

والثّالث ، « ایّ » الاشیاء هو ؟

والرّابع ، « لِمَ » هو ؟

فیقال لهم : حدِّثونا اذا ثبت انّه اُو طالَبَ طالِبٌ : « ماهو » ، و « ایّ الاشیاء هو » اَیطالب عن « اِنّه » ، او[1] عن « انّ » اخرى لیست هى هو[2] ؟

ولابدّ من احد امرین : امّا ان تکون المطالبة « ماهو » ، و « ایّ شى هو » مطالبة[3] عن « انّه » ، لا زیادة فى ذلک ولا نقصان — و « انّه » قد ثبت — . فانّما یطالب عمّا قد ثبت ، فلا وجه لطلبه .

او تکون المطالبة بذلک عن « اِنّ » اخرى فقد صارت المطالبة بـ « ما هو الشّى » و « ایّ الشّى هو » انّما هى مطالبة عن غیره — وذلک الغیر هو « انٌّ ما » ، و « هلٌ ما »

---

١ ـ بالاصل : « وعن » .

٢ ـ جملة « لیست هى هو » صفة لـ « ان اخرى » .

٣ ـ بالاصل : « مطالب » .

– فقد صار « ماهوالشّىء »، و « اىّ شىء هو »، « اِنـّا »[1] « وهلاّ » لغيره. وذلك الاِنّ ، والهلّ يطالب ايضاً « بماهى »، و « اىّ شىء هى » « اِنّا »[2] و « هلاّ » لغيرها ، ثمّ لايكون « مائيّة شىء » و « ايشيّته » بان يكون لها « مائيّة » و « ايشيّة » اولى من مائيّتها وايشيّتها ان يكون ذلك لها ، فيتّصل هذا الى مالانهاية له ، ويفسد السؤال على ماأصّلوه .

وجماع وصفنا انّ « هل الشّىء » ، و « ماهو الشّىء »، و « اىّ شىء هو » ، و « لِمَ هو » ان كنّ جميعا يطالبن باكثر من واحد ، فتلك « انّ » اخرى ، ومتى فسد هذا ، فقد فسد الكتاب الرابع من المنطق من اوّله اى آخره ، وفسد ماقبله من الكتب الّتى اسّست له .

١ و ٢ - بالاصل : « ايا » .

(الفصل الثّامن)

(فى الحمل)

(٥٠) مسئلة فى « التّحقيق » :

زعموا انّ « التّحقيق » لا يكون من « تعارض الشّهادة » : لانّ الانسان اذا قال: «كلّ انسان ضحّاك ، وكلّ ضحّاك قابلٌ للعلم ، فالانسان قابل العلم » ، فكانّه قال « الانسان انسان » .

قالوا : وانّما يكون التّحقيق من الاشياء الّتى هى اوّلاً فى الطّبيعة ، كالقول : الجوهر لكلّ انسان والانسان (لكلّ) ضحّاك ، فيكون النّتيجة انّ الجوهر لكلّ ضحّاك .

فيقال لهم حدِّثونا عن الحامل الامر (العامّ) على الخاصّ ، كالقائل الانسان[1] حىّ ، او كالقائل الجوهر لكلّ انسان ، ايعدو احد الامرين[2] ؟ . امّا ان يزعم انّ الانسان هو الحىّ العامّ ، و ان الجوهر العامّ لكلّ انسان ، او يكون زاعما انّ الانسان هو الحىّ الخاصّ وانّ الجوهر الّذى هو الانسان ، لا لغيره ، هو له ؟

فان كان يزعم انّ الانسان حىّ : وهو يعنى كلّ الحىّ ، فهذا كالقائل انّ الانسان هوالحىّ . وهذا كذبٌ لا شكّ فيه ، لانّ الانسان ليس هو كلّ الحىّ . — وكذلك ان يزعم ان الجوهر هو[3] العامّ هو الانسان .

١ ـ بالاصل : « انسان » .

٢ ـ بالاصل : « ايعدوا احد امرين » .

٣ ـ كذا بالاصل ولعل الصحيح اما: «الجوهر العام» ، او : «الجوهرالذى هوالعام» .

وان كان اذا قال الانسان حىّ ، فانّما يعنى الحىّ الخاصّ ، و اذا قال الجوهر لكلّ انسان ، فانّما يعنى الجوهر الخاصّ ، فكانّه قال الانسان انسان ، والجوهر الانسان هو جوهر الانسان ، وهذا بعينه هو «تعارض الشّهادة» .

فاذا كان التّحقيق ابداً ان يكون صادقا ، فتكون [١] الشّهادة متعارضة ، وهو ان يحمل الخاصّ على الخاصّ ، فيقال : الانسان ضحّاك والضـحّاك قابلٌ للعلم والانسان قابل للعلم ، ومعناه انّ الانسان انسان .

او يكون كاذبا ، فتكون [٢] الشّهادة به ، على مازعم ارسطوطاليس ، وهو ان يحمل العامّ على الخاصّ ، فيقال الانسان حىّ يعنى به العامّ .

فقد سقط التّحقيق من قِبل حمل العامّ على الخاصّ ، اذ هو كذب ، ومن قبيل [٣] تعارض الشّهادة ، اذ كان تأويل الشّىء المقصود بالتّحقيق هو هو بعينه . ولنا فى المنطق وافساده كتبٌ كثيرة ، فيها مسايل ذوات عدد لم نذكرها على الاستقصاء فى هذا الكتاب لنعجل الجواب عمّا فيه ، فلعلّه ان يكون آتياً من وراى الحاجة وقاطعاً لموضح العلاقة . وبالله العون والتّوفيق .

نجز كتاب كسر المنطق لابى النّجا الفارض والحمد لله دايماً ابداً سرمداً
فهو ولىّ العدل ومفيض الجود و واهب العقل فله المنّة والجود .

---

١ و ٢ - بالاصل : « فيكون » .

٣ - الانسب : « او من قبيل » .

٣

رسالة فى تعقّب الموضع الجدلى

لابى على بن سينا

ومن كان اذا قال الانسان حي ، فانما يعني الحي الخاصّ ، و اذا قال الجوهر الكلي انسان ، فانما يعني الجوهر الخاص ، فكانه قال الانسان انسان ، والجوهر الانسان هو جوهر الانسان ، وهذا بعينه هو بعارض الشهادة .

فاذا كان التحقيق ابداً ان يكون صادقا ، فتكون [1] الشهادة متعارضة ، وهو ان يحمل الخاصّ على الخاصّ ، فيقال : الانسان ضحّاك والضحّاك قابل [2] العلم والانسان قابل العلم ، ومعناه ان الانسان انسان .

او يكون كاذبا ، فتكون [1] الشهادة به ، على مازعم ارسطوطاليس ، وهو ان يحمل العامّ على الخاصّ ، فيقال الانسان حي يعني به العام .

فقد سقط التحقيق من قبل حمل العامّ على الخاصّ ، اذ هو كذب ، ومن قبيل [3] تعارض الشهادة ، اذ كان تأويل الشيء المقصود بالتحقيق هو هو بعينه . ولنا في المنطق والشهادة كتب كثيرة ... في هذا الكتاب ليسهل الجواب عما فيه ، فلعله ان يكون آتياً من وراء الحاجة وقاطعاً لموضع العلاقة . وبالله العون والتوفيق .

تم كتاب كسر المنطق لابي السّبجا القارض والحمد لله دائماً ابداً سرمداً فهو ولي العدل ومفيض الجود و واهب العقل فله المنّة والجود .

---

١ و ٢ – بالاصل : « فيكون » .

٣ – الاصل : « الذي يحمل » ...

رسالة فى تعقب الموضع الجدلى للشيخ ابى على بن سينا[1]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

ربِّ سهِّل[2]

عونك اللهم ياقيوم[3]

مقالة للشيخ[4]، روّح الله رمسه، فى تعقّب الموضع الجدلى، الذى يحاول فيه الحكم على فرع بمثل ما يُحكَم به على اصلٍ، بعلّة بينهما جامعة، وهو الّذى يُسمّيه اهل العصر من المتكلمين «قياسا».

أما حقيقة[5] الاستدلال وتأليف الكلام الذى اذا الّف لزم عنه قول آخر، او الفكر الذى اذا رتّب لزم عنه رأى، و كيفية ذلك اللازم فى الوثاقة والوهن، حتى يكون بعضه يقينيا وبعضه شبيها باليقين[6] بعضه ظنّا وبعضه تخيّلا، فقد فصّل وحقق فى صناعة المنطق فى كتب ستة، اعنى: كتاب القياس و كتاب البرهان، وكتاب الجدل، و كتاب المواضع

---

١ ـ ج:

٢ ـ الف و ج:

٣ ـ ب:

٤ ـ الف و ج: للشيخ ... رمسه

٥ ـ ن ل الف: كيفية، ن ل ب: حقيقة، ج: حقيقة

٦ ـ ب: بعضه ... اليقين

المغلّطة وكتاب الخطابة وكتاب الشعر . فمن شاء ان يقف كنه الموقوف على التفصيل[١] ، فليتامّل ماكتب فى هذه الكتب .

واما القوم المعتمدون على الخواطر المقتصرون من القوانين على سيرة العدد غير مستقصاة فى الترتيب ، فان جماع تدبيرهم فى استعلام المجهول هو الطريق الذى يسمّونه بالاستدلال على الغائب من الشاهد[٢] ، وليس هو القياس والاستدلال الذى حقّقه اهل صناعة التحقيق .

وتفصيله عندهم اذا حققوا واستقصوا ، بان يؤخذ معلوم وله حكمٌ وله معنى آخر غير ذلك الحكم ، ذلك المعنى علة لوجود ذلك الحكم فى ذلك الامر المعلوم ؛ فاذا وجد ذلك لمعنى الآخر فى امر آخر ، لزم ان يحكم عليه بذلك الحكم .

واما اذا تساهلوا ، فيقتصرون على اجتماع المجهول والمعلوم حكمه فى معنى جامع ، فيحكم على المجهول حكمه بمثل مايحكم به على المعلوم حكمه ، من غير ان يستقصى فى كون ذلك المعنى الجامع علة للحكم فى المعلوم .

والأول آكد ، والثانى اضعف جداً .

والاول اذا كان كون المعنى علة فى الاصل بيّنا بنفسه ، امكن ان يردّ الى البرهانيّات باعتبارات يسيرة . وليس كلامنا فى هذا ، بل فى الحكم الذى لا يبيّن بنفسه انّه علّة ، ويحتجّ على انها علّة .

واذا لم يكن كون ذلك المعنى الجامع علة ، مما يظهر لى فى اول الامر ، فان اوكد وجوه طلبهم له ، واثباتهم اياه ، هو بان يتعدّدوا اوصاف الشىء ، ثم يمنعوا[٦] ، ان يكون ذلك واحدا واحدا منها علّة لوجود الامر ، حتى يبقى واحد ، فيثبتون حينئذ ان ذلك الواحد الباقى هو العلّة ، فيقولون حينئذٍ ان كل شىء يوجد له ذلك الواحد فله ذلك الحكم .

---

١ ـ ن ل الف التخييل ، ن ل ب : التحصيل ، ح : التفصيل المحقق

٢ ـ ب : بالشاهد ، هامش ب : من الشاهد

٣ ـ ب : يمنعوه

ويستعملون هذا الماخذ على انه برهانى . وليس هذا الماخذ اذا اخذ على هذه الجهة ببرهانى ، وان كان مقنعا نافعا . وانما يرجع الى الماخذ البرهانى بشرايط كثيرة وكدّ شديد ، وربما عاقت عوايق عن ارتداده الى الطريقة البرهانية .

واما طريق الطرد والعكس فهو اضعف من هذا . و يعنون بالطّرد ان يحصوا ما يحضرهم من[١] مشابهات الاصل فى العلة فياخذونه[٢] مشابها له[٣] فى الحكم . و يعنون بالعكس انهم يتعقبون فيجدون ما لايكون له تلك العلّة لايكون له ذلك الحكم .

وكان العكس عندهم[٤] مؤكّداً[٥] للطرد . والمعتمد المقدم هو الطرد .

فلنبدء بابانة ان الماخذ الاول غير ضرورى الالزام ، ولنقدّم لذلك مقدمات اربع نعدّها ثم نحقّقها :

احدها انه ليس يجب ان يكون كل[٦] حكم فى [كل] شىء لعلة .

الثانية[٧] ان تعديد الصفات الشىء حتى لايشذ[٨] منها شىء خارج مما عُدّ امر صعب[٩] ، وانه ما لم يتبرهن[١٠] ان المعدود قد استوفى صفات الشىء كلها ، لم يلزم مؤونة بهذه الطريقة .

الثالثة[١١] فى انه يحتاج ان يكون القسمة التى يمنع بها ان يكون واحد واحد من الاقسام

---

١ ـ ب : عن

٢ ـ ن ل الف و ب : فيجدونه

٣ ـ ب : لها

٤ ـ ج : عندهم

٥ ـ ب : موكد

٦ ـ ب : كل

٧ ـ ب : والثانى

٨ ـ ب : يشذ ، ديگر نسخه ها : لابد

٩ ـ الف : ضعيف ، هامش الف و ديگر نسخه ها : صعب

١٠ ـ ب : يبرهن

١١ ـ ب : والثالثة

علة ، حتى يبقى واحد اكثر[١] اجزاء من عدد الصفات .

الرابعة[٢] انه لايجب بعد تحصيل هذه الصفات كلها ، وتوخية القسمة على الشرط المشترط ، وكون علة الحكم احد[٣] الصفات لامحالة ، ان يكون الباقى على الاطلاق علة للامر ، حتى يكون كل ماله تلك الصفة ، فله ذلك الحكم . وهذا اغرب واعجب .

فهذه هى المقدمات التى اذا حقّقت ظهران هذا الماخذ غير برهانى ، وغرضنا هو هذا .

واما الوجوه التى يجب ان يُراعى فيها حتى يصير برهانيّا ، فهو ممّا لايمكننا ان نطالع[٤] به من لم يفهم كتاب البرهان ، ولم يحط بتلك الاصول . وليس غرضنا ها هنا فى ابانة وجه رجوع هذا الماخذ الى الطريق البرهانى ، بل فى ابانة الوجه الذى يدل على انه فى نفسه وعلى ماجرت العادة باستعماله ليس ببرهانى ، لان المستقصى من الوجهين لايوجب اتفاقهما فى تلك الصفات .

فاما المقدمة الاولى من الاربع فيظهر بادنى تامّل . وذلك انه قد يكون للشىء حكم لاجل ذاته ، لا لاجل وصف من اوصافه . فانه لوكان كل حكم لكل شىء لاجل علّة هى وصف اه ، لزم منه القول بذهاب العلل الى غير نهاية ، وذلك لان العلة فى هذا الموضع يفهم منه احد معنيين : اما العلة فى نفس الامر ، واما العلة بحسب الاعتقاد . اعنى : اما ان يكون الامر المسمّى بالعلّة هو علة لوجود الحكم للشىء و سبب ، واما ان يكون علة و سببا فى حكمنا له بوجود الحكم للشىء ومعرفتنا به . وقد يظهر الافتراق[٥] بينهما

١ ـ ج : اكبر

٢ ـ ب : والرابع

٣ ـ ج : حد

٤ ـ بايد « نطالب » باشد

٥ ـ ب : الافتراق ، ديگر نسخه ها الاقتران

بمثال[1] ابيّنه : وهو انالحركة فىالحقيقة علة لكونالشىء متحركا فى الوجود[2]، والحرارة والحارّ علة بوجه ما لكون الشىء محترقا فى الوجود . ولا يصح ان يكون الامر فىالمثالين بالعكس ، اعنى : انه ليس لكك ان تقول : ان هذا الشىء انما وجدت فيه الحركة لعلة انه يتحرّك ، كما لكك ان تقول : ان هذا الشىء انما وجد متحركا لعلة وجود الحركة فيه . وكذلكك ليس لكك ان تقول : ان هذا الشىء انما اصابه الحرارة فى الوجود لعلة انه احترق ، كما لكك ان تقول : ان هذا الشىء انما احترق فى الوجود انه اصابته الحرارة . ثم قد يجوز ان يكون معرفتكك بانه متحرك علة لمعرفتكك بوجود الحركة فيه ، ومعرفتكك بانه محترق علة لمعرفتكك بعمل الحرارة فيه .

ففرق بين ماهو علة للامر نفسه وبين ماهو علة لمعرفتكك به او ايجابكك له[3].

ثم قول القائل « ان كل حكم يكون لشىء من الاشياء لعلة » ، أن عنى العلة بالمعنى الاول ، وجب من ذلكك احد الامرين :

اما ضرورة المعلول فىالوجود علة لما هو علّته فىالوجود، واما ترادف العلل ذاهبة الى غير النهاية . وذلكك لان المعنى الذى هو علة لصفة اخرى هو فى نفسه صفة لامحالة . فلايخلو اما ان يكون علته تلكك الصفة الاخرى ، او صفة ثالثة . فان كانت علته تلكك الصفة الاخرى ، انقلب ماهو علة فى الوجود معلولا فىالوجود . هذا خلف . وان كانت صفة ثالثة فالحال فى تلكك الصفة كالحال فيها اذا فرض ان كل صفة فلها علة فىالوجود ، لزم من ذلكك ترادف العلل واحد قبل الآخر بلا نهاية ، ولزم من ذلكك كون الصفات بلا نهاية . و وجود علل على التوالى بلا نهاية محال . وكون صفات الشىء بلا نهاية يمنع التعليل بالقسمة ، لانه لايمكن ان يغنى بالمنع حتى يبقى صفة واحدة .

واما ان عنى بالعلة المعنى الثانى ، فالقول فيه مجانس للقول الآخر . وذلكك لانه

---

١ ـ الف : لمثال

٢ ـ ب : فى الوجود

٣ ـ ب : ايجابكك له ، ديگر نسخه‌ها : او الحاكم به ، ن ل الف : الجال

لو كان كل حكم يحكم به على شىء انما يعرف وجوده له بعلّة هى اولا ، لم يخل اما ان يدور ، فيصير ماهو علة فى المعرفة معلولا فى المعرفة ، وماهو معلول فى المعرفة علة فى المعرفة ؛ فيكون ماهو اخفى اظهر ، وماهو اجهل اعرف . وهذا محال . وان لم يَدُر[1] ، وجب ان يكون كل حكم يحتاج ان يعرف قبله حكم آخر ، وكل وصف يحتاج ان يعرف قبله وصف آخر الى غير نهاية ، ويحتاج فى ان يعرف الى ان يعرف قبله امور بغير نهاية ، لم يحصل به علم البتّة . وهذا مستحيل. وهذه المحالات كلها انما لزمت من فرضنا جواز كون كل حكم يحكم به على شىء لعلّة ، ومالزم عنه محال فهو محال . فاذن ليس كل حكم يحكم به على شىء لعلّة . فاذن قول القائل ان هذا الحكم لهذا الشىء اما ان يكون لصفة كذىٰ ، واما ان يكون لصفة كذىٰ ، وان استوفى الصفات كلها ، قسمة غير مستوفاة . بل يجب ان يقسم فيقال : ان هذا الحكم اما ان يكون لذاته ، واما ان يكون لعلة هى صفة كذا او[2] صفة كذىٰ ، حتى يستوفى الصفات . وسواء كانت الذات شيئا مفردا يلحقها صفات من خارج ، او يكون الذات ليس الا مجموع الصفات التى يوصف بها ، فهذا باب .

واما المقدمة الثانية فهو ان هذا ايضا مما[3] يعسر جدّا . وذلك لان الاحاطة بصفات الشىء كلّها مما يصعب . وهؤلاء اذا لم يحضرهم صفة ، ولم يجدوها فى ذكرهم[4] او لم يمكن الخصم ان يورد غير ما اورده ، ظنوا انهم استوفوا الصفات . وربما فرعوا الى القسمة ، فبينوا صفات الشىء من القسمة . اما الوجه الاول فليس يعتمد اليه ، فانه ليس اذا لم يحضرك صفة الشىء لم يكن له ، وما لم يبرهن انه لاصفة غير ماعددت ، لم يكن الكلام لازماً ضروريّا .

واما الوجه الثانى وهو القسمة ، فان القسمة لايفيد ايضا حصول الاوصاف كلها

---

١ - ب - يدور

٢ - ب : او ، ديگر نسخه ها : و

٣ - ب : مما

٤ - ب : ذكرهم ، ديگر نسخه ها : اكثرهم

حاصرة[١]. وذلك لان القسمة اما نظر فى النقيض مطلقا اولا يكون مطلقا[٢]. مثال الاول قولك : كل عدد اما ان يكون زوجا ، واما ان لايكون . وهاهنا فان طرفى القسمة لايجتمعان فى الشىء ، فلايفيد القسمة كثرة صفات الشىء . وكذلك ان كانت القسمة الى اكثر من طرفى النقيض. ومثال الثانى قولك : الانسان اما ان يكون كونه مخاطبا من جهة ماهو حيوان ، اولا من جهة ماهو حيوان . فان لم يكن من جهة ماهو حيوان ، فاما ان يكون من جهة معنى اخص من الحيوان [٣] كالنطق ، او اعم كالجسمية ، او مساو كالحركة الارادية . فان اطراف القسمة هاهنا يجتمع فى شىء واحد . وهذا ليس قسمة الاعتبار . وهذا ايضا لايفيد بالحقيقة حصر الصفات كلها. بل كان هذه القسمة انما يرد بعد ان يكون الصفات محصورة حاضرة ، ثم تعتبر واحد واحد منها . فيتبين انه ليس ولا واحد من وجهى القسمة مفيداً لثبوت حصول الصفات[٤] بكمالها حاضرة وحاصلة . فقد بان ان تعديد[٥] صفات الشىء بتمامها عسر جدا . و مع هـذا ، فان القسمة اذا حضرت ، لم يوجب ان لايصير الاقسام اكثر عددا مما احصرته[٦]. فانّه يجوز ان يكون لتلك الاقسام اقسام اخرى، وتكون العلة واقعة فى الاقسام التى هى اخص[٧] ، حتى يكون المقسوم الى الاقسام التى فيها العلة ليس علة كيف كان ، بل اذا كان مع الشرط المخصّص القاسم الى اقسام اخص[٨]. الا ان القسمة الاولى انما اوردت اقسامها عامة ، ولم يبلغ الى الخاص. وسنشير[٩] الى هذا

١ ـ الف : حاصرة ، ديگر نسخه ها : حاضره

٢ ـ ب : اما نظير فى النقيض مطلقا والا لامطلقا ، الف : او لايكون الا مطلقا .

٣ ـ ب : الحيوانية

٤ ـ ب : محصوره ، د الصفات

٥ ـ ب : تعديد ، ديگر نسخه ها : تعديل

٦ ـ ب : احضرته

٧ ـ ب : اخس ، ديگر نسخه ها : اخفى

٨ ـ ن ل الف : اخفى

٩ ـ ن ل الف و ب : سنستوفى

فى الفصل الرابع .

والمقدمة الثالثة : انا نضع ان صفات الشىء قد سهل احصاؤها ، وقد استوفيت عدّا ، وان القسمة قد انتهى طرفها[١] امر الذات[٢] ثم الصفات ، على ماروعى فى المقدمة الاولى ، فنقول : ان مايحاولونه من تصيير الباقى بعد استثناء الجميع علّة ليس بصحيح ولا واجب ، وانهم يلزمهم ان يجعلوا اجزاء القسمة اكثر من عدد الصفات المفردة مضافا اليها اشتراط الذات . فليكن الاصل مثلا اوحكمه **د** ، ولنضع انه قد استوفيت صفاته غير حكمه[٣] كلها ، وانها ثلثة : **ب** و **ج** و **د** . فنقول ان قسمتهم[٤] حكم كذا للالف اما لذاته ، واما لانه ب ، واما لانه ج ، واما لانه د ، ليست قسمة مستوفاة . بل يمكن ان لايكون لذاته ، ولا لواحد من الصفات بانفرادها ، بل لاجتماع[٥] عدد منها فوق واحد . وانما يجب ان يعدّ الصفات افرادا او مجتمعة . مثاله ان يكون[١] يكون كذا اما لذاته ، واما **لب** واما **لج** ، واما **لب** واما **لد** ، واما لانه **ب** و ج معا ، واما لانه **ب** و **د** معا ، واما لانه **د** و **ج** معا ، واما لانه بشرط **ب** ، او ذاته بشرط ج ، او ذاته بشرط **د**، او لانه **ب** و **د** و **ج**[٦] معا ، او لانه ذاته و **ب** و **ج** ، او ذاته ، و **ب** و **د** ، او ذاته و ج و **د** ، اولاجتماع جميع الاحوال[٧] . فيجب ان يكون القسمة هكذى ، ثم يمنع واحدا واحدا منها. وليس اذا لم يكن للشىء حكم بسبب[٨] **ب** ، و بسبب[٨] ج ، يجب ان لايكون له ذلك الحكم بسبب **ب** و **ج**

١ ـ الف : اشترط فيها

٢ ـ ن ل الف : الداء

٣ ـ ن ل ب : حكمها

٤ ـ ب : قسمتهم

٥ ـ ب : لاجتماع ، ديگر نسخه ها : لاجماع

٦ ـ ب : ب وج و د

٧ ـ ب : الاحوال

٨ ـ ب : سبب

مجتمعين . وكثير من الاشياء تحدث[1] لها فى حال الاجتماع احكام لا يكون شىء منها فى افرادها . فان لصورة الاثنينيّة احكاما لايلزم[2] فى الوحدة . والوحدة بما هى وحدة، والخمسة[3] بماهى خمسة لا يلزم[4] فى الثلثة، ولاسوادالجرية[5] حكم ليس فى الزاجية والعفصية . واذا كان كذلك ، فيجب ان يكون الاقسام قد منعت فرادى ومجموعة ، حتى يتوقع ان تكون العلة هوالباقى .

واما المقدمة الرابعة فهو انه لايبقى[6] ذلك كله ايضا فى تحصيل الفرض بالتعليل ، وانه اذا منعت الاقسام كلها و بقى قسم واحد ، لا يجب ان يكون ذلك علـّة ، حتى اذا كان مثلا قسمان فقط ، فمنع ان يكون العلة ذلك القسم . يبقى ان يكون كلما توجد له صفة القسم الثانى ، يجب ان يكون له[7] الحكم . مثلا لو كان له حكم ، وسلموا انه ليس لذاته ، بل لعلـّه فى صفاته ، واحكمت القسمة ، حتى لم يكن فيها خلل ، وبقى قسم واحد ، لم يجب ذلك . فليكن الاقسام الممنوعة كونه **ب** وكونه ج ، و بقى كونه **د** ، ولم يكن ان يبقى قسمة غير **د** ، لان ساير الاوصاف منعت مفردة ومجموعة ؛ فليس يجب ان يكون كلما هو **د** فله ذلك الحكم ، لانه لايجوز ان يكون **د** فى نفسه له قسمان ويكون احد قسميه هو العلـّة[8] دون الاخر ، لانّ الذى ثبت هو انّ العلة هى **د** ، لا انّ كلّ ماهو **د** هو علة . وذلك لايثبت الاقسام ان الحكم ليس لعلة **ب** ، ولا لعلة ج و سائر الاقسام المجموعة .

---

١ ـ الف : يحد

٢ ـ ب : تلوح

٣ ـ ب : للخمسة

٤ ـ ب : تلوح

٥ ـ ب : الاثنوية بل الجرية

٦ ـ ب : يكفى

٧ ـ الف : له

٨ ـ الف : للعلة

والذى يجب من هذا ، اذا صح ان الحكم لعلّة ، هو ان العلة لا لان[1] العلة هى الدال . ولانه كان قال : ان العلة اما ان يكون كونه ب، اوكونه ج ، اوكونه د . وكونه ج ب يرجع الى الاصل ، فصح ان العلة كون الاصل د ، وهذا ليس هو ان العلة هو الدال . وهذة موجبة اجلّ احوالها ان يكون كلية ، و[2]هى لاتنعكس كلّية . فانه ليس اذا كان الانسان حيوانا ، وجب ان يكون الحيوان انسانا ، بل حيوان ما انسان . وكذلك اذا وجب ان العلة د ، ولم يجب فى ان كل ماهو د علة ، فيجوز ان يكون بعض ماهو د ليس بعلّة ، فيجوز ان يوجد حيث لا يوجد الحكم . اللهم الا ان يكون د بحيث لا ينقسم الى اصناف مختلفة البتة . وليس يمكن ان يعين على كلى بهذه او يعسر ذلك ، فانه لم ينقسم بالفصول ، انقسم بالاحوال العارضة و اللازمة . و ليس كل حكم تابع لطبيعة الشىء وجوهره ، بل كثيرا مايتبع عوارضه ولوازمه ، بل اكثر الاحكام هكذى . و مثال هذا ان سبعة اصم ، فليكن صممه لعلّه ما . وليكن صفاته انها عدد ، وانها اول ، وانها فرد ، و انها اول عدد يجتمع فيه الزوج الثانى والفرد الاول . ولنضع حكمه انه عدد ناقص ، ولنمنع ان يكون ذلك له مثلا لذاته ولكذا ولكذا . ولنفرض انه يبقى كونه فردا . فنقول : ان العلة لا يخرج من كونه فردا ولكن لا[3] يجب ان يكون كل ماهو فرد مثلا عددا ناقصا ، لانه وان بقى ان العلة من جهة كونه فردا ، فلايمتنع ان ينقسم الفردية الى صنفين، و يكون هو علة لكونه احد شرطى الصنفين ، فلايكون العلة كونه فردا مطلقا، بل كونه فردا على صفة .

ولنزد هذا وضوحا ، ونقول : لكن الاصل[4] ، وليكن اوصافه انه ب ، وانه ج ،

---

١ - ب : د لا ان

٢ - ب « و » ندارد

٣ - ب : لا

٤ - ب : اصل

وانه د ، ونسلم[1] ان العلة للحكم صفة ماللالف وانها ليست له[2] ولذاته . فنقول انه لايخلو العبارة اما ان يكون العلة فيها موضوعة ، وهذه الاوصاف محمولة ، او يكون بالعكس . مثال الاول ان يقال : ان العلة فى الاصل امّا ان يكون ب ، او ج ، او د . ومثال الثانى ان يقال : انه اما ان يكون ب هوالعلة فى الاصل ، او يكون د هوالعلة فى الاصل .

وكل واحد من القسمة[3] يقع العبارة عنه على وجهين : احدهما انيقال ب و ج و د . والثانى ان يقال الباء والجيم والدال ، فبقيت الاقسام حينئذ اربعة .

فاما القسم الاول فما يبقى مثلا آخر الامر ان العلة هو ب . ومعنى هذا ان العلة موصوفة بانها ب ، ويحتمل ان يكون معناها[4] انها ب ، كقولنا الانسان فيكون اذن معنى مابقى ان ماهو علة الحكم لابد من ان يكون ب . وليس يلزم من هذا ان كل ماهو علة للحكم[5] ب فانه يمكن ان يكون ب من الباب[6] ، لا كل[7] ما هو ب . نعم لوكان صح ان العلة هوالباء ، لكان هذا موهوما ، ولم يصح ذلك فى الحكم .

واما القسم الثانى فان القضية كاذبة فى القسمة . وذلك لان القايل لو قال : « ان كل عدد لايخلوا ما ان يكون زوجا ، واما ان يكون فردا » كان صادقا . وان قال : « ان كل عدد اما ان يكون هوالزوج او يكون هوالفرد » كان كاذبا . لان هذه الالف واللام اما ان يدل به على الجنس ، او على التعريف ، او على العهد . وكل واحد مما هو عدد ، فهو خال عن ان يكون جنس الفرد ، او جنس الزوج ، بل يكون واحدا مما فى الجنس .

١ ـ الف : سلم الحكم

٢ ـ الف « و » ندارد .

٣ ـ ب : القسمين

٤ ـ ب : معناه

٥ ـ ب : لابد... للحكم

٦ ـ الف : البابين

٧ ـ ب : كل

وايضا كل واحد مما هو عدد ، فيجوز ان يخلو عن ان يكون الزوج المعروف او الفرد المعروف ، وكذلك فى المعهود فليس القسمة على هذا الوجه صميما .

واما الوجه الثالث والرابع[1] ، فلئن كان فى سبعة واحدة ، وهو انه يجب ان يجعل المقسوم موضوعا فى القسمة حتى يستقيم الكلام . الا[2] ان يجعل موضوعا ، فانه يجب ان يقال ان العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا . لان الفرد اما ان يكون العدد[3] الزوج[4] واما ان يكون العدد الفرد . واما الذى يخص كل واحد منهما ، فهو ان القسم الثالث قيل فيه : اما ان يكون **ب** هو العلة ، او ج ، او **د** . فانه اذا قيل كذا ، وجب ان يكون **ب** ما علة اى **ب** بشرط لا كل **ب** ، فلم يجب انه حيث يكون **ب** يكون عاة .

والقسم الرابع ، قيل فيه : اما ان يكون الباء هو العلة ، او الجيم ، او الدال . فانه اذا قيل كذا ، امكن ان يتشكل فيه ، فيقال : ان الباء اما ان يعنى به الباء المخصوصة الحمل بالاصل[5] ، حتى يكون كانه يقال : اما ان يكون البائية الموجودة فى الاصل هى العلة ، او الجيمية الموجودة فيه ، او الدالية الموجودة فيه فحينئذ اذا استثنى ، وبين ان الجيمية والدالية ليست بعلة ، لم يبق الا البآء[6] كيف كانت علة بل يبقى ان البائية الموجودة فى هذا الاصل هى العلة ، فيكون كانه قال البائية مقارنة لهذا الاصل هى العلة لا البائية وحدها ، بل بائية وشىء هو حصوله مع هذا الاصل . واذا كان كذلك ؛ لم ينتفع بهذه العلة ، لانها انما وجبت بشرط لا يوجد ذلك الشرط فى كل موضع . واما ان عنى بقوله الباء كل ما هو **ب** ، لم يخل اما ان يكون البائية يشارك الفرع فيها الاصل ، او لا يشارك . فان كان لا يشارك ،

١ - هامش الف بانشانه « ظ » : والرابع ، ديگر نسخه‌ها : والسابع .

٢ - ب : لا

٣ - هامش الف بانشانهٔ « ظ » : العدد .

٤ - ب : او الزوج .

٥ - الف : بحمل او بالاصل

٦ - ب : ان التاء

لم يصح القياس . وان كان يشارك ، لم يخل اما ان يعنى ان كل بائية علة لكون هذا الحكم لهذا الاصل . وهذا كذب باطل . فان[1] البائية الموجودة فى الفرع ليست علة لوجود الحكم فى الاصل ، بل ان كان ولابد فهى علة الحكم[2] فى الفرع . وان عنى ان كل بائية علة لمثل هذا الحكم حيث يوجد ، فليست هذه القسمة تامة . وذلك لانه يكون معنى القسمة هكذى: اما ان يكون كل بائية علة لمثل هذا الحكم فى اى موضع اتفق ، او كل جيمية او كل دالية ، لان القسمة يوجب ان يكون احد الاقسام واجبا ، لكنه لم يتعين بعد معرفته ، وينتظر ابطال اقسام ، ليبقى قسم . والذى ثبت وصح خارج عن هذه الاقسام كلها . فلتسلم انه صح ان بعض صفات هذا الشىء علة لوجود الحكم فى هذا الشىء وتلك صفة مجهولة ولم يصح ان صفة من صفات هذا الشى[3] كيف كان و حيث كانت علة[4] لمثل الحكم فى هذا الشىء . واذا كان كذلك انما يجب علينا عن نعين الصفة التى لهذا لشىء الموجبة للحكم فى هذا الشىء ، لا صفة كيف كانت ووجدت توجب مثل هذا الحكم . فان هذا امر لا يصح لنا . وقد بان انه ليس اذا صح ان صفة لهذا الشىء هو علة للحكم فى هذا الشىء يجب ان يكون قد صح ان تلك الصفة كيف كانت علة لوجود مثل هذا الحكم . فمعنى العلة هو الصفة بشرط كونها لهذا الشىء ، والحكم هو صفة لا كيف اتفقت بل بشرط كونها لهذا الشىء .

وقد بان واتّضح ان هذا المأخذ غير موجب نقل الحكم من الاصل الى الفرع البتة . وفرق بين ان يقال ان العلة **ب** وان العلة هى الباء ، و بين ان يقال ان ب علة وان **ب** هو العلة . وهذا تبين لك مما سلف .

ويجب ان تعلم انه لا يفسد العلة بان يكون الحكم يوجد ولا علة ، بل بعكس هذا . فانه ليس معنى قولنا علة الا موجب اما فى نفس الامر واما فى الاعتقاد ، كما قد لخّصنا .

١ ـ ب : فان ، ديگر نسخه ها : لا

٢ ـ ب : للحكم

٣ ـ ب : هذا الشىء

٤ ـ ب : العلة

فاذا قلنا : كذا علة كذا ، معناه كذا يوجب على احد الوجهين كذا . اى اذا وجد كذا ، لم يمكن بد[1] من وجود كذا ولسنا نعنى بهذا ان الحكم لايوجد البتة الابه بل نعنى بهذا انّ هذا اذا وجد الحكم . و بين الامرين فرق وليس اذا قلت اذا وجد شىء يوجد معه شىء آخر ، لزم من ذلك ان ذلك الآخر لايوجد الا ان يوجد الاول . فان عنى العانى[2] بالعلة غير هذا ، بل الشىء الذى لايوجد الحكم فى موضع الا به ، فليعن . الا انه ليس يثبت لنا فى الاصل الذى بصفة[3] هذا بل هذا انما يثبت ان هذا الحكم له فى الاصل علة ، اى فى الاصل شىء لما وجد لم يكن بدّ وجود هذا الحكم ، وان هذا الحكم فى الاصل له موجب هو فلان ، ولا يجب ان يكون موجبة فى كل موضع ذلك ، فانه قد يجوز ان يكون معنى واحد يتبع بوجوده وجود اشياء مختلفة بل متضادّة ، ايّها وجد فى شىء وجب ان يتبعه ذلك الحكم . وذلك الحكم قد يفارق كل واحد بينهما .

مثلا اذا كان الشىء فردا فهو عدد ، او كان زوجا فهو عدد . فهذا العانى المتكلف لا يخلو اما ان يقول : انه ليس يحتاج بعد معرفتنا ان الحكم فى الاصل معلل اى ان الحكم فى الاصل يتبع وجوده وجود تلك الصفة ان يعرف ان الحكم فى كل موضع مع وجوده وجود تلك الصفة ؛ او يقول : انه يحتاج بعد معرفته تلك الى ابتداء بيان وحجة . فان قال : ليس يحتاج الى ذلك ، فقد اجحف وخرج عن العقول . فانه ليس اذا كان الحكم فى هذا الشىء تابعا لصفة بمعنى ان تلك الصفة اذا وجدت ، لم يخل من وجود ذلك ، يجب ان لايكون ذلك الحكم موجودا الا مع تلك الصفة ، لان هذا عكس باطل فى المنطق. لانه ليس اذا كان كل **ب** لايوجد الا ويوجد معه ا ، يجب ان يكون الالف لايوجد الا ويوجد معه **ب** . وان قال يحتاج الى بيان مستأنف ؛ فذلك البيان كاف ، وجميع ماتكلف من القسمة باطل معطل . فقد بان انه ليس يصلح ان يعنى بالعلة ماتكلفه هذا العانى ، ما لم يسلم ان

---

١ ـ ب : بين

٢ ـ نسخه ها : المعانى

٣ ـ نسخه ها به جز ب : يضع

الحكم لعلة بهذا الشرط . فاذا اتّضحت هذه الاشياء ، فقد بان ان هذا الوجه غير مفيد .

واما طريقة الطرد والعكس ، فهو اضعف من هذا . وذلك لانه ليس اذا اطرد، يجب ان يكون علة فى الاصل . ولا اذا لم يطرد ، يجب ان لا يكون علة فى الاصل . اما الاول فانه يجوز ان يكون الوصف الذى يطلب منه الحكم مقارنا للحكم فى عشرة اشياء، وغير مقارن فى واحد . فانه[٢] ليس اذا قارن شىء شيئا فى اشياء كثيرة يجب ان يقارن فى اشياء اخرى. واذا كان كذلك فيجوز ان يكون الفرع هو ذلك الواحد، وقد اطرد فيما سواه. واما الثانى فانه انما يبطل كونه علة لعدم[٣] الطرد ، اذا كان قد يوضع انه علة كيف كان. واما اذا كان وضع انه علة لكونه مقارنا للاصل ،لم يتنقص بعدم كونه علة عند عدم كونه مقارنا للاصل . واما العكس فهو معين للطرد فانه ليس اذا كان لايوجد الحكم حيث لايوجد هذه الصفة ، يجب ان يوجد الحكم حيث توجد الصفة .

هذا بيّن فى كتب المنطق . فانه ليس تجب من انه اذا لم يكن الشىء حيوانا لم يكن انسانا ،انه اذا كان حيوانا كان انسانا . بل الطرد والعكس اذا اجتمعا ، او هما صحة العلة . الا ان فى المثال الذى اوردناه من مقارنة الصفة والحكم فى الف شىء ، ومفارقته فى شىء واحد ، بيانا لكون الصفة والحكم مطردين منعكسين ، مع انه لا يجب ضرورة ان يكون الصفة علة فى الفرع . فقد بان وصحّ ان هذا الماخذ غير برهانى ، لكنه صالح فى الاقناع نافع فى الاجتهادات دون العقليات .

تم الرسالة ، ولله الحمد والمنة ، من نسخة سقيمة والله اعلم بالصواب[٤] .

والله اعلم بالصواب . تمت والحمد لله رب العالمين وصلوته على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين[٥] .

١ - ب : ولا اذا . . . الاصل
٢ - الف و ب : فان
٣ - ب : بعدم
٤ - الف
٥ - ب

۴

المسائل الغريبة العشرينيّة

لابى على بن سينا

بسم الله الرّحمن الرّحيم

عونك اللهم يا قيوم

المسائل الغريبة العشرينية

للشيخ الرئيس ابى على ، روّح الله رمسه و قدّس نفسه ، وهى عشرون مسألة فى المنطق ، سال عنها اهل العصر امتحانا لهم .

(١) مسألة فيها ثلث مسائل :

تحديد الفيلسوف المقدمة بانها قول يوجب شيئا لشىء ، او يسلب شيئا عن شىء ، فهذا الحد معما استعمل فيه الطريق المقسّم ، و قد عرفنا فى كتاب طوبيقا وغيره ضعف هذا الطريق وردائته ، و يشتمل على شكوك ثلاثة :

احدها ، ان الايجاب والسلب ، وكذلك الصدق والكذب ، فما انتهى ان يعرف الا بمعرفة المقدمة او القضية . فان الايجاب حكم بوجود محمول لموضوع ، و السلب حكم بان محمولا ليس موجود الموضوع . والحكم مرادف للقضية ، او المقدمة . فكاد يكون الموجب والسلب نوعين للمقدمة والقضية ، اوفصلين قاسمين لامقومين ، و مع ذلك محتاجين فى التحديد الى الجنس . وكثير من الفصول هكذى هى . ولا نطول الكلام ، فى ان هذا كيف يمكن ، و انه حينئذ كيف يفارق الفصل والنوع . وان حاول الانسان ان يعرف

١- ارغنون فن قياس مقاله ١ فصل ١ ص ١٠٤ - النجاة ص ٣٣ - الشفاء فن قياس مقالة ١ فصل ٣ و ٦ و فن العباره مقالة ١ فصل ٤ - نيز فارابى در اوسط فصل ٨ قياس وابن زرعه وابن رشد .

٢- طوبيقا مقالة ٦ فصل ٧ ص ٦٤٩ - الشفاء فن جدل مقالة ٥ فصل ٤

هذا المحدود بالصدق والكذب ، فهو ابعد . لان الصدق والكذب من عوارض المقدمة او القضية الذاتية ، و لان كل العوارض يلزم التى يوجد فى حدها الموضوع .

والثانى ، انا و ان سامحنا: انالايجاب والسلب قديعرفان من غير اخذالقضية والمقدمة فى حديهما ، فلهما شىء مشترك به صار كل واحد منهما قضية ، وليس ذلك هوالقول ، فانه اعم منهما و من المشترك لهما ، فاذن هو فصل مقدم بحسب القول ، يشترك فيه الموجب والسالب ، قديطلب ذلك ، حتى يكون عرفنا المقدمة بنفسها لانقص بها .

والثالث ، ان المقدمة ، بالجملة القول الجازم القياسى ، على قسمين : شرطى و حملى ، فيجب ان يعرف :

هل هذا الحد عام لكل مقدمة قياسية ، حتى يكون الشرطيّة يوجب شيئا لشىء ، او يسلب شيئا عن شىء ، او هذا الحد مختص بالحملية ؟ ثم لايخلو بعد ذلك من انيكون رسم القضية والمقدمة واقعة على الشرطى والحملى ، وقوعا متواطيا ، او وقوعا مشككا ؛ لان الحملية اقدم فى الطبع من الشرطية و ابسط ، او وقوعا مشتركا ، فان كان يقع وقوعا متواطيا ، فما الحد والرسم الذى يعمهما ؟ و ما الفصل الذى لهما بالشركة بحسب القول الذى هو الجنس ؟ و ان كان يقع عليهما وقوعا مشككا ، فلم ذلك ؟ و هل هو ما ذكرته من كون الحملية ابسط من الشرطية ، و اقدم فى الطبع ، فلذلك الايجاب ابسط من السلب و اقدم فى الطبع ؟

و مع ذلك ، فان المشككات ، قد يحد بمايعمها عموما مشككا ، ويدل على المعنى الذى لم يكن اللفظ مشتركا ، و ان لم يكن متواطيا بل مشككا ، كما حد العرض ، و كما حدالحركة ، و كما حدالوحدة ، واشياء اخرى . فيجب ان يعطى الحد التشكيك العام للمقدمة الشرطية والحملية . وان كان لفظ المقدمة يقع عليهما لابالتواطى ولا بالتشكيك، ولكن بالاشتراك الصرف . فلنبرهن على ان هذا اللفظ هكذى ، و انه ليس بمتواط ولا مشكك ، فان الظاهر انه احد هذين .

(٢) مسألة فى تناقض المطلقتين

وعليه بنى اصولا كثيرة . لقائل ان يقول : ان المطلقتين الموجب والسالب ، وان اجتمع فيهما شريطة التضاد والتناقض ، بسبب الكمية و الكيفية ، فيجب ان يراعى فيهما ، مع جميع شرائط النقيضين ، شريطة الزمان . فان لم تراع ، لم يجب ان يكون قولنا : «كل ا ب» على الاطلاق مناقضا لقولنا : «ليس بعض ا ب» ، او مضادا لقولنا : «ولا شىء من ا ب» . وذلك لان المطلقة الموجبة ، هى على تفسيرين : تفسير الاسكندر ، ويوجب فيها ان يكون الايجاب وقتيا لا دائما وتفسير ثامسطوس يجوز ذلك ، و ان لم يوجبه . و بالجملة القولان والرايان جميعا ، لا يمنعان ان يكون « كل واحد مما هو ب ، لا يكون ا » مع كون « كل واحد مما هو ب وقتا » .

و الفيلسوف نفسه يعترف فى كتابه : ان المطلقة الكلية الموجبة ، قد يصدق معها المطلقة الكلية السالبة ، و يجوز ان يصدق . و ربما قلب احدهما الى الاخرى كما يفعل فى الممكن . فاذن قولنا : « كل ب ا » و قولنا : « ليس كل ب ا » لا يتناقضان فى المطلق ، الا ان يعين الوقت ، فيقال : « كل ب ا فى الوقت الذى فيه كل ب ا » فربما اتفق ان كان معيّنا ، و ربما كان غير معين ، كوقت الحركة للحيوان . فلم يمكن ان يجعل هذا النقيض ، الا ان يقال هكذى : « ليس كل ب آ فى الوقت الذى لا يكون فيه ذلك الباء الف » والفيلسوف يستعمل قولنا : « كل حيوان متحرك بالارادة » مطلقا موجبا . والسلب ايضا على ذلك القياس انما يكون مطلقا ، اذا كان غير ذلك .

و لذلك يستعمل الفيلسوف قولنا : « وليس شىء من الحيوان متحركا » اى وقتا ما لا يتحرك فيه ، مطلقا سالبا . او نظير هذا من الامثلة . وضع الفيلسوف حدودا مشتركة للمطلقة الكبرى ، كانت موجبة اوسالبة ، اذا كان صغراها جزوية : المتحرك والحيوان والابيض ، فجعل مرة «بعض الابيض ، بالضرورة حيوان و كل حيوان متحرك بالاطلاق» ؛ و ايضا بعض الابيض بالضرورة حيوان ، ولا شىء من الحيوان متحرك على الاطلاق » ؛ فوضع الحدود مشتركة .

و ايضا فى موضع آخر ، جعل قولنا : «كل حيوان نائم » و « كل حيوان مستيقظ »

صادقين جميعا . والمستيقظ ليس بنائم ، فيكون كل حيوان ليس بنائم ، و قوته ليس شيء من الحيوان بنائم . و ايضا جعلها جميعا سالبتين صادقتين .

(٣) مسألة ، فى عكس المطلقات

فاذا كان شان المطلق هذا ، فليس يجب ان يتعاكس سالبة الكل ، لانه يمكن ان يكذب المشهور من خواص الموضوع ، و لانه غير لازم له . ذلك مثل المتحرك للحيوان ، فيمكننا ان يسلب الحركة عن كل حيوان وقتا ، فنقول : « و لا شيء من الحيوان بمتحرك » اى : «ولا شيء من الحيوان الّا والحركة يسلب عنه وقتاما » ولذلك قد استعمل الفيلسوف انه : « ليس شيء من الفرس بنائم » سالبة مطلقة . و معلوم ان مثل هذا لا ينعكس ، فلا يجوز ان يقال : « ليس شيء مما هو بنائم حيوان » بل « كل نائم حيوان» . و لذلك لانقول : « ليس شيء مما هو متحرك بالارادة بحيوان» بل « كل متحرك بالارادة حيوان» .

ولا يمكن ان يبين هذا بالخلف . وذلك انه ليس لقائل ان يقول : « ان كان ليس شيء من **ا ب** فبعض **ا ب** » و يفرض فيكون شيء واحد **ا** و **ب** فيكون باء ما **ا** ، وكان «لا شيء من آب» . لان القولين جميعا صادقين : قولنا « ليس ولا شيء من **ب آ** » وقولنا : « بعض **ب ا** » ، اذ قد بينا : ان المطلقين ، الموجبة والسالبة ، يتضادّان ، ولا يتناقضان ، الا بالشرط المشروط ، كما ان الفيلسوف اخذ قولنا : «ليس مطلقا» صادقا . ثم يصدق ايضا : ان بعض الحيوان متحرك ، انما لايصدق هذا ، فى الضرورى ؛ او لايصدق فى المطلق بشرط تعين الزمان ، وليس هاهنا شرط تعيين الزمان . ولا يجب انك ان اخذت هكذا فقلت : ان كان قولنا «ليس شيء من **ا ب**» كاذبا ، فبعض **ا ب** ، فى الزمان الذى فيه نقول لذلك البعض انه ليس **ب ا** ، و فى الازمنة المختلفه الّتى لكل واحد من ذلك البعض ، فيكون بالافتراض شيء واحد هو فى ذلك الزمان **ب** و **ا** ، فيكون فى ذلك الزمان بعض ما يوصف **ب** هو **ا** ؛ و كنّا قلنا : « لا شيء من **ب ا** » ولكن ليس هذا خلفا ، لانا نقول : «لا شيء من **ب ا** فى غير ذلك الزمان » ؛ فلا يتناقضان .

(٤) مسألة فى عكس الموجبة

و حكم الفيلسوف ان الموجبة الكلية المطلقة تنعكس موجبة كلّيّة ؛ ثم يستعمل من بعد على انها مطلقة ، وليس يجب هذا . فاذن اذا اوجبنا خاصة غير ملازمة بل يفارق؛ كان من الموضوعات ، ولكن يعرض وقتاما لكل ،حتى يصدق : ان كمل عليه بالكلّيّة . كقولنا : « كل حيوان متحرك بالارادة » ، فعكسه ضرورى ؛ لان الموضوع من ذاتى لخاصيّته ؛ و لهذا نقول : « بعض المتحرك بالارادة حيوان بالضرورة لا بالاطلاق » .

و ان كان المحمول أعمّ منه ، مثل المتحرك بالانسان ؛ امكن ان يعتبر العكس مطلقا، و امكن ايضا ان يعتبر ضروريّا مّا يحسب اختلاف الاعتبارين ، ولا يحتاج الى الكلام فيه هاهنا . فاذن ليس يجب ان يكون ، لا محالة ، عكس المطلق مطلقا ، بمعنى موجود عن ضرورى الوجود ، مع انه موجود وقتا ، بل يتفق .

(٥) مسألة ، فى حد الممكن

حد الفيلسوف الممكن ان قال : « انه الذى ليس بضرورى » ؛ و متى فرض موجودا لم يعرض منه محال .

فهذه الفاظ ثلثة : الممكن والضرورى والمحال ، ماخوذ ان فى حدّ الثالث ، وهو الممكن ، ولا يمكن ان لا يوخذ فى حد هما الممكن .

و ذلك ان المحال ، اذا اراد انسان ان يحده ، لم يكن بد من ان يقول : « هو ما هو بالاضطرار لايكون » او يقول : « مالايمكن ان لايكون » .

فان قال قائل : « هو ما لا يمكن ان لايكون » ؛ فقد اخذ فى حده الممكن، فمحال ان يؤخذ الممكن . و ان قال : « هو ما بالاضطرار ان لايكون » فسئل عن الاضطرار : ما معناه؟فيقول : احد شيئين : اما انه « الذى لايمكن ان لايكون » ، كان اخذ الممكن فى حد الضرورى و اخذ المحال فى حد الممكن ؛ فاخذ الممكن فى حدّ نفسه . و ان قال : انه « المحال ان لايكون » ؛ فيكون عرف المحال بالضرورى ، و الضرورى بالمحال ،

وكلاهما مجهولان . وكذلك إن اراد انسان ، ان يحدّ الضرورى ، اخذ فى حده المحال ، او غير الممكن ؛ واذا اخذ فى حده غير الممكن ، يكون قد استعمل الممكن فى حد الضرورى ، والضرورى فى حد الممكن . و ان اخذه فى حد المحال ؛ فلايجوز ان ياخذه فى حده ، بل ياخذ الممكن فى حد المحال . فيكون الممكن جزء حده نفسه . و هذه مسألة صعبة ، لكن ارجوان يجاب عنها ، ولا ارجوان يجاب عما قبلها .

وليس بضمين فى هذه المسألة اخذ اسماء مترادفة لهذه المعانى ، فان الكلام فى المترادفين واحد ؛ وليس ايراد المرادف ببيان حقيقى .

(٦) مسألة فى الممكن

الممكن يستعمله الجمهور على معنى ، والمنطقيون على معنى ، والمعنى الذى يستعمله الجمهور هو انه غير ممتنع ، سواء كان واجبا اوغير واجب ، وهو الذى ليس بضرورى ان ليس يوجد .

والمعنى الذى يستعمله المنطقيون ، هو انه ليس بضرورى لا ان يوجد ولا ان لايوجد . فيكون ايضا قولنا : « ليس بممكن » على وجهين : وجه يقابل الممكن المستعمل عند العامة ، فيجب ان يحفظ حدّ ذلك الممكن و يسلب هو بعينه ، فيكون قولنا : « ليس بممكن » اى « ليس غير ضرورى الوجود واللاوجود » يقابل « هو ضرورى الوجود فقط اوضرورى العدم فقط » وقد اعترف الفيلسوف نفسه بهذا ، فى باب عكس الممكن ، فقال : « ان الذى يمكن ان لايكون ، شىء يقابله من باب الضرورة شيئان : احدهما الذى نقيضه بالضرورة ، والثانى الذى ليس نقيضه بالضرورة .

فاذ قد تعرّف هذا ؛ فمحال ان يكون نقيض قولنا : « ممكن ان يكون » المستعمل عند المنطقيين ، هو « ليس بممكن ان يكون » المستعمل عند العامة ، الذى هو بمعنى « الممتنع والضرورى ان لايكون » ؛ بل « ليس بممكن ان يكون » المستعمل عند المنطقيين بمعنى « الذى ليس بممتنع ولا بواجب ، وليس لضرورى الوجود واللا وجود » .

و هذا هو ما لايجب ان يصدق معه قولنا : « بالضروره ليس بعض » ، فان ذلك

يصدق على سلب الامكان العامى . فهذه مغالطة باشتراك الاسم .

والدليل على هذا غلط : انه ان كان حقا ؛ لزم ان ينتج من الضرورتين ، ممكن حقيقى مثاله : كل ج ب بالضرورة ، وكل ب ا با لضرورة ، فنقول : انه ينتج كل ج ا بالامكان الحقيقى على هذا الاصل ؛ و الا فايس بممكن ان يكون كل ج ا .

و هؤلاء يصفون قولنا : « ليس بممكن » المقابل للممكن الحقيقى بمعنى الممتنع والاضطرارى ان لايكون . فيلزم هذاالقول : انه بالضرورة ليس بعض ج ا ؛ وكان كل ب ا بالضرورة ؛ فلزم انه بالضرورة ليس ج ب ؛ فكان كل ج ب . هذا خلف .

فلنضع انالنتيجة ممكنة حقيقية ،وقد صح ان النتيجة ايضاكلية موجبة ضرورية ، والممكنة الكلية الحقيقية تنعكس من الايجاب الى السلب ، فيمكن ان لايكون شىء من ج ا ، وكانبالضرورة كل ج ا ، هذا خلف . فاذن وضعنا « ليس بممكن» بمعنى « ممتنع» و بمعنى « ما بالاضطرار لايكون » ، ليس نقيضا للممكن الحقيقى ، الذى ليس ما ليس بضرورى بل نقيضا للممكن الحقيقى ، الذى بمعنى غير ممتنع .

(٧) فى ان الموجبة الكلية الضرورية ، لا يجب ان ينعكس موجبة ضرورية ، وكذلك الجزوية .

اذا قلنا : « كل ب ا بالضرورة » ؛ امكن ان يكون ب من العوارض الخاصّة ا ، ولم يجب ان يكون حمله على الانسان ضروريا ، لان الخواص قدتكون غيرلازمة كالكتابة .

(٨) فى انالموجبةالكليةالممكنة لايجب انتنعكس ممكنة حقيقية ، وكذلك الجزوية ، يعرف هذاالعكس ذلك .

قديجوز انيكون الالف منالعوارضالخاصّة الغير الّلازمة ؛ مثلالضحّكبالفعل للانسان ، والحركة الاراديّة للحيوان ، فيصحّ حمله على كل الموضوع بالامكان . مثل

قولنا : «كل حيوان يمكن بان يتحرّك بالارادة ، و كل انسان يمكن ان يضحكك » . و يكون عكس هذا جزويّاً ، فيكون كل ضاحكك انسان بالضرورة ، او كل متحرك بالارادة حيوانا بالضرورة .

ولا يعنى قول القائل : « ان الضاحكك من جهة ماهوضاحكك » فليستالانسانية محمولة عليه بالضرورة ، بل بالامكان . فان قولنا : « من جهة ما هو ضاحكك » هوجزء من المحمول ، و اخذ من الموضوع ، فيكون كانه قال : « ان الضاحكك ليس انسانا من جهة ما هو ضاحكك » ، فيكون قد زيد فى المحمول شرط لم يكن فى الاول . و كذلكك ان كان فى جانب الموضوع مع ذلكك . فهذه المقدمة كاذبة ، لانه على اى جهة اخذته ، فالانسانية محمولة عليه دائما ، و ليس يجب ان يكون ضروريّة الحمل يشترط جهة دون جهة . بل فرق بين ان يكون ليس بمحمول ، و بين ان نقول « محمول ، و لكن لا من جهة كذا » ، على ان الانسان محمول عليه من كل جهة .

و اما برهان الخلف فلايبين هذا العكس ، لان النقيض الذى يوجد ، ليس يوجد على الحق . لانه يقول : ان كان قولنا « بالامكان بعض آ ب » كاذبة ؛ فنقيضه و هو قولنا : « ليس بممكن ان يكون بعض ا ب » صادقا ؛ وهو مساولقولنا : « بالضرورة ليس شىء من ا ب » فهو صادق . و ذلكك لان الذى يساوى هذا ، ليس بنقيض الممكن الحقيقى العامى الذى بمعنى غير الممتنع ، وقد فرغنا من هذا . فاذن عكس الممكن الحقيقى الموجب ، ممكن غير حقيقى ، و هو العامى بمعنى غير ممتنع .

(٩) فى انه لاقياس فى الشكل الثانى من مطلقتين حقيقيتين .

نقول فى ذلكك : ما قاله الفيلسوف نفسه فى الممكنتين . و ذلكك ان المطلقة انما شاركت الممكنة فى المادة ، فكانت باعتبار مطلقة و باعتبار ممكنة .

فالمطلقة التى بهذه الحال كالممكنة فى ان لايكون عنها ، وذلكك لانه يجوز ان يعمل ايجاب كلى و سلب كلى معا من المطلقة على ما بينا .

فاذا كان عن موضوع واحد يجوز ان يوجب و يسلب بالكلية، اعنى فى المطلقتين؛ فقد يجوز ذلك عن موضوعين ، واحدهما يحمل على الاخر . فان الفيلسوف نفسه، استعمل « لا شىء من الفرس بمستيقظ مطلقا » ، و يجوز على اصوله « ان كل حيوان مستيقظ مطلقا » . وكذلك استعمل « لا شىء من الفرس متحرك مطلقا ، و كل حيوان متحرك مطلقا » . و ذلك فان كل حيوان يكون له وقت يتحرك فيه بالارادة ، وكل فرس فقد لايتحرك وقتا . وكان هذا هو السلب والايجاب المطلقان . ثم النتيجة موجبة ، و ان جعل الطرفان نوعين من الحيوان ، ان كانت النتيجة سالبة ، وكلاهما ضروريان . فاذن لايجب عن المطلقتين فى الشكل الثانى شىء .

(١٠) فى ان الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية فى الشكل الاول نتيجتها ضروريّة على اصول الفيلسوف وعلى الحق .

اوّلا يجب ان نقول : قولنا : « كل ج ا بالضرورة » ما معناه ؟ فنقول : قد يفهم منه اربعة اوجه :

احدها ان « كل ج ا دائما فى كل وقت، مادام ذات الموصوفات بانها موجودة » فكانّك تقول : « كل ما يوصف بانه ج ، فان ذلك الشىء ، لا يجوز ان يكون زمان الا و يوصف فيه ، بانه ا ، سواء كان وصف بانه ج او لم يوصف » كقولنا : « كل متحرك جسم بالضرورة ، وكل ثلاثة و ثلاثة ستة » ، معناه : كل مايوصف بانه متحرك ، وله صفة الحركة ، فذلك الشىء فى كل وقت يوجد ذاته فيه ، فانه موصوف بانه جسم دائما، سواء وصف بانه متحرك او لم يوصف و يقال : « كل ج ا بالضرورة » على وجه آخر ، كما يقال « كل قمر منكسف بالضرورة » ؛ لا انّ كلّ ما هو موصوف بانه قمر ينكسف دائما ، ولكن لان له وقت ضرورى ينكسف فيه لا محالة .

و يقال : « كل ج ا بالضرورة » ، على وجه ثالث . كقولنا « كل اسود فهو ذولون جامع للبصر » اى « كل مايوصف بانه ج ، فانه مادام موصوفا بانه ج ، لامادام موجود

الذات ، فانه موصوف بانه **الف** » .

و يقال : « كل ج ا بالضرورة » على وجه رابع ، لالوصف ضرورى معين ، ولا مادام ذاته موجودا ، ولا مادام اتّصافه ، بموضوع ما موجودا ، ولكن مادام موصوفا بالمحمول . كقولنا : « كل انسان فانه متحرك بالضرورة ، مادام موصوفابانه متحرك ، لا مادام موجودا ، ولا مادام موصوفا بانه انسان ، ولا فى وقت ضرورى معين .

والاقسام الاخيرة الثلثة يتخذ فيهاالمقدمات المطلقة . والضرورى الحقيقى هوالاول الذى معناه : انكل موصوف بانه ج ، و كل موضوع لج ، كان ج لازماله ، او غير لازم ؛ فانه موصوف بانه ا دائما فى كل وقت ،ومادام ذلك الموصوف بانه ج موجودا ، و هذا يخالف قولنا : مادام موصوفا بانه ج .

ولا يبين هذا الخلاف فيما موضوعه غيرعارض . فانا اذا قلنا : « كل انسان حيوان بالضرورة » وكان معناه : كل مايوصف بانه انسان كيف وصف ، فانه يوصف دائما بانه حيوان ، لم يختلف ان ذلك مادام موجودا او مادام موصوفا بانه انسان .

فان قلنا : « كل ابيض فانه ذولون مفرق للبصر بالضرورة» و اختلف ، وكذب احدالاعتبارين وصدق الآخر امّا الكاذب فاذا قيل : « مادام موجودا » حتى يكون كانا قلنا : « كل موصوف بانه ابيض فانه مادام موجودا ذاته ، فانه موصوف بانه ذولون مفرق للبصر » فهذا ، لانه انكان الموصوف بانه ابيض يوصف بانه ابيض دائما ، فهو يوصف بحدالابيض مادام موجودا . واما انكان انما يوصف به وقتا ما ، فليس يوصف بانه ذولون مفرق للبصر مادام موجودا ، بل مادام موصوفا بانه ابيض .

فاذا قدافترق اعتبارا قولنا : « كل ابيض فانه ذولون مفرق للبصر مادام موجودا بالضرورة » « وكل ابيض فانه ذولون مفرق للبصرمادام ابيض بالضرورة» .

والضرورية الحقيقية ، هى التى بالمعنى الاول ، ولا يختلف فيه الامران .

اما مالايختلف فيه الاعتباران ، لان الموضوع غيرعارض لما يوصف به ؛ كقولنا : « كل انسان بالضرورة حيوان » . و اما ما لايختلف فيه الاعتباران ، لاجل ان المحمول

صادق فى الاعتبارين معا ، و ان كانا مختلفين فى الوجود فى المعنى معا ؛ مثل قولنا : كل متحرك وقتاما ، وكل واحد منها ، موصوف بانه جسم ، مادام موجودا ، سواء تحرك القسم الذى لايتحرك دائما اولم يتحرك . وكذلك ، فى حديث البيض .

و امثال هذه ، هى الكليات الضرورية الموجبة .

و على هذا القياس ، يجب ان تتصور الكليات الضرورية السالبة ؛ و هذا مذهب الفيلسوف .

ولو كان رايه فى قولنا : « كل ج بالضرورة ا » كل ما يوصف بانه **ب** بالضرورة فهو ا بالضرورة ، او ما هو ذات **ب** دون الموضوعات **لب** ؛ لما كان يحكم فى الصغرى الوجودية والكبرى الضرورية ، ان النتيجة ضرورية على الوجه الحقيقى . لانا لما قلنا : « كل ج ب » ، وكان لابالضرورة ، ثم انا حكمنا : « ان كل ما هو بالضرورة **ب** فهو بالضرورة ا » ؛ لم يدخل ج فى الحكم المقول فى الكبرى ، لان ج ليس مما هو بالضرورة . ثم حكمنا : « ان كل ما هو بالضرورة ب » ، فكان يجب ان يكون ج ا بالضرورة ؛ لكونه موضوعا **لب** .

والفيلسوف ، يشترط هذا ، فى كل موضوع ، فيقول : « لان ج موضوع **لب** » .

و ايضا ، لوكان انما يحكم على ذات ب ، من جهة ما هو ب ، لا على ما يوصف بانه ب ، كيف كان ؛ لماكان يوجب ادخال موضوعات ب ، فى الحكم الذى فى الكبرى ، و ج ليس ذات ب ، بل موضوع عرض له ب ، ولاالحق ايضا شىء من هذين .

فانا اذا قلنا : « كل **ب** » ؛ فانما نعنى : « كل ما هو **ب** » ، وكل موصوف فيكون هذا اشياء ثلثة : ذات **ب** معتبرة وحدها ، وذات مايوصف بانه ب و يلزمه ب ؛ كالذى هو بالضرورة ابيض وله وجود لحضةُ غير وجود الابيض . مثل ققنس والثلج ، والفيلسوف يضعها : بالضرورة ابيضين ، فليس ذاتهما ذات الابيض . والثالث ذات مايوصف بانه ابيض وقتاما .

فاما الموصوف بانه ابيض دائما ، وله وجود آخر ، والموصوف بانه ابيض وقتاما ،

وله وجود آخر ؛ لا يختلفان فى انهما ابيضين ، وانما يختلفان فى الدوام واللادوام ؛ والدوام واللادوام لا يغير المعنى والحد . فان حدهما من جهة انهما ابيضان واحد . واما ذات الابيض من جهة ما هو ، ففيه كلام انه يتناوله مع الموضوع للبياض ، مثل الثوب الابيض او الثلج الذى هو ابيض ، حدواحد ، من جهة ماهو. ففيه نظر ، الا ان التحقيق يوجب ان الحد من جهة الابيضية لها واحد، لكن ذات الابيض ماخوذ جسما ذالون كذا ، كذات من غير اعتبار زائد .

و ان الضدين موضوعان له ياخذ ان اسمه وحده ، و يفارقانه ، اذ كل واحد منهما اعتبار خاص ؛ اعنى : ان احدهما يوصف بانه جسم ذات لون كذا ، والثانى بانه جسم له وجود خاص ، و يعرض له من غير لزوم ان يوصف بانه جسم ذولون كذى .

و على الاحوال ، فان المقول على الكل والقياس ، هو ان يكون كل موضوع يجد ما لطبيعة الموضوع ، و موصوف بها ، يجد فيها ذلك الحكم ؛ كانه لا ينسب الى ذات الابيض ، مثلا من جهة ما هو ابيض فقط ، بل الى الموضوعات التى له .

ولا شك ان حدودها ، من جهة الابيضية ، متفقة ، لزمها الوصف او لم يلزم.

فاذا قلت : كل ابيض او كل ب ، فيجب ان يدخل فى الحد ، سواء كان ابيض او ب بالضرورة او بغير الضرورة ؛ فاذا حكم بضرورة او امكان او اطلاق ، بايجاب او سلب ، فهو على كل واحد مما هو موصوف بالموضوع ، وموضوع بحيث كان مثلا ابيض بالضرورة او بغير الضرورة .

و اذا حققنا هذا الاصل ، فنقول : يجب ان يكون نتيجة القياس الكائن فى صغرى ممكنة ، و فى كبرى ضرورية ، ضرورية . ولنقدم اولا : انه لا يمكن اذا صدق قولنا : « ان كل ج ا بالامكان الحقيقى » ان يصدق قولنا : « كل ج ا بالضرورة المطلقة » ، و اما الضرورة بشرط ما ؛ فقد يصدق ، لان الضرورة المطلقة هى ان يكون : كل ج ا بالضرورة فى كل وقت و دائما بلا شرط البته .

و اذا صدق على هذا ان يكون كل ج ا بالامكان ، فاما ان يكونا معا ، والممكن

الحقيقى يصدق انه يمكن ان لا يكون ، فيصدق اذا : ان كل ج ممكن ان لايكون ا ، هو بالضرورة ا ، هذا خلف . و اما ان يكون انما يصير «كل ج ا بالضرورة ، لا مادام ج موجودا ، بل فى وقت ما و هذا لايكون ضرور يا حقيقتا ، بل يكون فى المطلقات ، ولا ينا فى الامكان .

فان الشىء الذى هو باعتبار ذاته ممكن ، فانه بحصول اسبابه ضرورى بشرط وجودها ، و ايضا بشرط وجودها نفسه هو ضرورى ، و قد يصير ضروريا باعتبارات اخرى ، لانطول بها . فقد ظهر اذا ان الضرورى الحقيقى لايصير بعد ما لم يكن ، و ان ج لايجوز ان يصير بالضرورة ا ، بعد ما لم يكن بالضرورة ا ، الا الضرورة التى ليست بحقيقية ، و انه اذا صح للشىء انه فى وقت ما ضرورى حقيقى ، فهو ضرورى ، و ان بطل وجود الدليل عليه ، وان كل شىء منه يعلم فى وقت ما ان حكمه كذى ضرورى حقيقى ، فذلك الشىء لايصير دليلا [و]لاعلة ، ولا لازم لتلك الضرورة ، و انه يستوى فى هذا الباب ما صار دليلا ، وما يمكن ان يصير دليلا . لان الممكن ان يكون ، قديكون يدل على الضرورة ، ولا يكون تلك الضرورة ، انما جاءت عند كونه ، بل وان لم يكن ، فقد كان ما هو بالضرورة .

فنقول : انه اذا كان كل ج **ب** بالامكان ، و كل **ب** ا بالضرورة ؛ فيجب ان يكون كل ج ا بالضرورة . لان كل واحد مما هو ج ، اذا صار **ب** ، وكل ما هو **ب** فهو بالضرورة ا ، اى بالضرورة الحقيقية ؛ فيكون حينئذ ، كل ج صار **ب** موصوفا بانه بالضرورة الحقيقية ا ؛ فيجب ان يكون قد كان دائما ا ، وان لم يوصف بعد بـ **ب** .

فان كان ج ا ، انما صار بالضرورة عند كونه **ب** ؛ فقد كذب الكبرى ، وهى مطلقة لا ضرورية صرفة . لان الكبرى اوجب ان كل موصوف بانه **ب** ، وصف به بالضرورة او بغير الضرورة ، فهو دائما موصوف بانه ا ، مادام موجودا ، لامادام موصوفا بانه **ب** فقط ، او عند وجود شرط ، فيجب ان يكون كل موصوف **بب** و موضوع **لب** ، هذا شانه ؛ و ج هو موصوف **بب** ، فهذا شانه . فج اذاً ، عند ما وصف بب ، لم يصر

بالضرورة ا بعد ما لم يكن ، بل كان دائما ا ، و ان ما لم يوصف بانه ب ؛ و قد قلنا : ان الضرورى الحقيقى ، لايصار بعد ما لايكون .

ولنعبّر عن هذا بعبارة اخرى ، فنقول : ان الفيلسوف قد بين : ان الكذب الغير المحال ، لايتبعه محال. فلنضع مشكوكا فيه : وهو انه غير هذاالتاليف يكون نتيجة ممكنة يمكن ان لايكون ، كما يمكن ان يكون ؛ و نضع كذبا غير محال ، و هو ان كل ج ب بالوجود ، كما هو من عادة الفيلسوف ان يقوله ؛ ثم نقول : كل ج ب بالوجود ، على ما هو ب ، فهو بالضرورة ا ، وكل ج ا بالضرورة المطلقة الحقيقية ، اقربها الفيلسوف ، و هو الحق ؛ وقد كان يمكن كل ج ان لا يكون ا هذا خلف ، ولا يوجبه الكذب الغير المحال ، فاذاً يوجبه المشكوك فيها ، فهى كاذبة ، فلا ينتج هذا التاليف ، ممكنة حقيقية البتّة .

وكذلك القول ؛ ان كانت الكبرى سالبة .

(١١) مسألة فى هذا الباب فى اربع مسائل .

العجيب انه حكم فى تأليف الصغرى الممكنة ، والكبرى المطلقه الموجبة ، اوالكبرى الضرورية الموجبة ، ان النتيجة يكون ممكنة ، وانه لايجب ان يدخل الاصغر فى الحكم الذى على الاوسط ، الا بالامكان .

فلما جعل الحكم سلبا ، اوجب ان يدخل الاصغر فيه بالفعل .

و انما يؤدى الاوسط الحكم الى الاصغر ، كما يكون عليه مالوفه بالسّوية ، كان ايجابا اوسلبا .

واعجب من هذا[١] ان سلب الكبرى ، لماكان ضعيفا غير ضرورى ، كان انتاجه امّا ممكنا و اما ضروريا .

فلما صار ضروريا ، ضعف انتاجه ، فصار اما ممكنا و اما مطلقا . و اعجب من

١ـ فن قياس الشفاء مقالة ٤ فصل ٣

هذا ، ان الحدود التى بين بها انتاج الضرورية و الكبرى مطلقة ، اشد ملازمة للكبرى الضرورية ، فلزمه بين ذلك بان قال : «كل انسان يمكن ان يفكر ، ولا شيء مما هو مفكر بغرابٍ ، فبالضرورة لا انسان واحد بغُراب . و معلوم : ان الكبرى ضرورية ، لان سلب الغراب عن كل موصوف بانه مفكر ، كيف كان ، سلب ضرورى .

والاعجب ، انه كان يجد مثل هذه المادة للموجبتين ، فينتج موجبة ضرورية،انشاء فى باب الضرورى ، و انشاء فى باب المطلق ، ان تجرّد و اخذ الضرورى مطلقا . مثل قولنا: كل انسان يمكن ان يتحرك ، وكل متحرك بالضرورة جسم ، فكل انسان بالضرورة جسم .

(١٢) فى بيان ان النتيجة كيف ينبغى ان يكون عن صغرى ممكنة و كبرى مطلقة، بحسب الاصول . وهو ايضا تشكك على الفيلسوف .

وان كانت المطلقة ضرورية فى وقت ما ، و ان لم يكن دائما ، كالكسوف للقمر، فيجب ان يكون النتيجة مطلقة مثلها ، بحسب البيان الذى قدمنا .

فانا اذا قلنا : «كل ب آ بالضرورة وقتاما» ، فانا نعنى بهذا : ان كل مايوصف بانه ب ، كيف وصف به ، فله وقت هو فيه ا ، لامحالة . ليس ان هذا الوقت انما يجب له اذا صار ب ، بل هذا الوقت له و على الاطلاق .

فان عنينا : ان كل ب ، كيف كان . فله وقت ما بالضرورة يكون فيه الف ، وهذا الوقت يحصل له بحصول ب ؛ كقولنا «كل مريض بمرض حار فله بحران بالضرورة» ، اى وقت ما ، انما يصار له هذا الوقت للمرض ؛ لم يكن هو هذا الشرط . لانا اخذنا الوقت المعين ، فى ذلك القول ، بشرط وضع او حمل ؛ و اما هذا فبشرط الوضع ، ولسنا نتكلم فى هذا ، و ان كان مطلقا ، بل فى الذى بلاشرط ، فلذلك يجب فيه لامحالة . ان يكون ج اذا صار ب ، فقد لزمه هذا الوقت ، و الا فهذا الوقت بشرط ب ، و قلنا ليس بشرطه.

و اما اذا كانت المطلقة وقت حلّها بشرط الوضع ، كقولنا «كل ابيض فهو ذولون

كذى» ، اى : مادام موصوفا بانه ابيض فقط ، او قلنا : « كل مريض حار المرض فله بحران» ، اى : وقت ما ، يكون ذلك الوقت ، تابعا لكونه مريضا ؛ فان النتيجة ، يكون ممكنة حقيقية . لانك حكمت : ان ج بالامكان ب ؛ و حكمت : ان لب وجودا فيه ليس هو الان ؛ و ذلك الوجود هو الذى بحسبه ج ، ممكن ان يكون ، ولانبالى ، كان ج موجوداً ب الآن ام لا ، بل انما الوجود الذى ليس الان ، هو الذى بحسبه ممكن ، ويجوز ان يكون ، على ما بيناه فى شرحنا لانولوطيقا ، وكان ا ، انما يحمل ، او يسلب عنه حمل ب ، لادائما . فاذاً ، كما ان هاهنا حمل منتظر لب ؛ فكذلك الايجاب الذى معه لادائما ، و يسلب الذى يكون معه لادائما ، الذى يجوز ان لايكون ؛ اذا لم يكن ج ب ، ولم يكن الموصوف بب ب .

واما اذا كانت المطلقة هى ، مثل قولنا : «كل انسان متحرك» ، اى : بالارادة وقتا غير معين ؛ بل يمكن ان لايكون فى كل وقت ، و يمكن ان يكون على الفرض لامحالة ان يكون و ان لايكون ؛ فان النتيجة ممكنة ، ولا يمنع فى جميع ذلك ما كان ممكنة ان يكون مطلقة . فانه اذا قلنا : «كل ج ب بالامكان» ، فلا يمنع ان يكون هذه المقدمة صادقة ، اذا قلت على الاطلاق مع صدقها اذا قيل على الامكان .

فان قولنا : «كل انسان متحرك» يؤخذ صادقا على الاطلاق و على الامكان معا ، و كذلك فان الذى هو قاعد فهو صادق انه يمكن ان يقعد فى المستقبل . و لان قولنا «كل ج ب بالاطلاق » معناه : ان كل ج فقد يكون ب وقتا لادائما ، ولا ندرى هذا الوقت متى هو ، ولا نقيسه الى حال قول القائل ، و انه يجب ان يكون كل ج ب فى زمانه ذلك بعينه ؛ لكن بل متى كان فهو جائز بعد ان يكون للمحمول فى الموضوع وجودا .

و اخطأ جميع من ظن : ان هذا فى وقت حاضر او ماض ، والممكن فى المستقبل.

بل الممكن هو باعتبارٍ مستقبل كل ان اتفق المطلق باعتبار ان اتفق ، والضرورى فى كل زمان . فاذا ، الوجود لايمنع الامكان الحقيقى ، وان كان اعتبار الوجود غير اعتبار الامكان .

وليقرأ هذا من شرحنا **لانولوطيقا** و بياننا ان الراى الذى قيل : الممكن ـ و هو منسوب الى**ثاوفرطس** ـ انه الذى ليس بموجود ؛ واذا فرض موجودا ، لم يفرض محال. ، كيف يجب ان يتصور ، حتى يكون حدا . و انه ليس من شرط ما هو ممكن ، ان لايكون موجودا فى الحال . فاذا جعل ممكن ، من شرطه ان لايكون ؛ لان الذى ذاك امكانه ، اذ دخله ضرورة ما ، فليفرض منه شبه معدوماً ؛ الا انه اذا فرض موجودا ، لم يفرض منه محال . فلينظر هل يصدق : انه ممكن ان لايكون ؟ فان كان موجودا لكون يبطل امكان الكون ؛ فحصول اللاكون يبطل امكان لاكون ، فيكون عدمه الآن ليس بامكان، بل بضرورة ما . فلايصلح ان يقال : انه ممكن ان يكون ، لانهما متلازمان . بل لايجب ان يعتبر فى الامكان الحقيقى ، وجود او من لاوجود ؛ بل يعتبر احد الامرين : اما المستقبل من ذلك الوقت ، و اما كل زمان ، بعد ان يكون الوجود واللاوجود ليسا مما يفرض وضع خلافهما محال ، بل كذب ، ان كان لابد .

ولسنا نشبع القول فى هذا ، لانه ليس شيئا كثير الحاجة الى ابانة انه يمكن ان يصدق مع النتيجة الممكنة مطلقة .

فتبيّن من جميع هذا ان المطلقة ، ربما انتجت مطلقة فى مادة ما دائما ، و ربما انتجت الممكنة دون المطلقة ، ولم يجب مطلقة .

فان كان الممكن الحقيقى ماخوذا بحيث يقال على مثل كسوف القمر ؛ فكل تاليف منها فانه ينتج نتيجة ممكنة حقيقية . و ان كان الممكن الحقيقى ماخوذا بحيث لا يمكن ان يقال على مثل كسوف القمر ، فبيّن ان النتيجة لايكون ممكنة حقيقية دائما ، بل تارة ممكنة حقيقية و تارة مطلقة ؛ فيكون النتيجة ما يعمها . و هذا القول بعينه واحد فى ايجاب الكبرى و سلبها . و اما ان اى الامرين حق ، فقد بيّناه فى **رسالتنا فى ذوات الجهة وفى تفسير انولوطيقا** .

(١٣) فى انه فى بعض مواد المطلق ، اما ان لاينتج قياس من صغرى ضرورية

وكبرى مطلقة ، او ينتج ضرورية . اذا كانت المطلقة بمعنى الضرورية مادام الموضوع.

كقولنا: كل **ب** ا، انه مادام موصوفا بانه **ب** ؛ ثم كنا قلنا: كل ج **ب** بالضرورة ؛ فاما ان لايكون قياس ، لان الحد الاوسط غير مشترك ، لان الذى فى الصغرى هو **باء** هو **ب** بالضرورة و هو ج ، ثم الحكم فى الكبرى ، انما هو على ما هو **ب** وقتاما .

و اما ان اخذ **الباء** عاما لما هو بالضرورة ب ، و لما هو **ب** بالوجود ، حتى يدخل فيه ج ؛ يعرض شيئان : احدهما ان الكبرى لايكون مطلقة فى كل ، لان ا يكون دائمة الوجود لما هو دائمة **ب** ، و جائزة الزوال عما هو **ب** وقتاما ، فيكون مطلقة على مذهب **ثامسطوس** دون **الاسكندر** . فحينئذٍ يكون ج ا بالضرورة ، لان ج ب ، وكل **ب** فانه مادام **ب** فهو ا ، **فج** مادام **ب** فهو **ا** ؛ لكن ج يدوم ب فهو يدوم ا .

(١٤) شك في وضع الفيلسوف ، الصغرى السالبة الضرورية الجزئية، فى الشكل الثانى ، ينتج غير ضرورية ؛ اذا كان كبراها مطلقة .

نقول : اذا قلنا : « بالضرورة ليس كل ج **ب** ، وكل ا **ب** ؛ ينتج انه بالضرورة ليس كل ج ا .

فلنفرض كل ما هو ج و بالضرورة ليس ب ، قد سلم الفيلسوف ان هذا لاينتج بالضرورة : لاشىء من ج ا ؛ ثم نقول : « بعض ج **د** ، ولا شىء من **د ا** » ، قدسلم الفيلسوف ان هذا ينتج انه بالضرورة ليس كل ج ا .

كذلك نقول : ان الكبرى السالبة الضرورية الجزوية ، مع الصغرى الموجبة المطلقة العامة فى الشكل الثالث ينتج ضرورية .

مثاله : كل ج ب ، و بالضرورة ليس بعض ج ا ؛ فنفرض فنقول : بالضرورة لاشىء من **د ا** ، كل **د** ب ؛ فينتج على اصولهم : بالضرورة ليس بعض **ب ا** .

(١٥) شك فى تأليف المطلق والضرورى فى الشكل الثالث .

نقول : انه يجب . متى كانت الكبرى ضرورية او غير ضرورية ، سالبة كانت او موجبة ، ان تكون النتيجة ضرورية .

و كذلك اذا كانت الكبرى مطلقة ، كلية كانت او جزوية ، سالبة كانت او موجبة ، ان يكون النتيجه مطلقة .

و بالجملة يجب ان يكون النتيجة كالكبرى . لان الكبرى اذا كانت كلية ؛ جعلناها كبرى الاولى بعكس الصغرى وانتجت ضرورية ، ان كانت ضرورية ، ومطلقة ، ان كانت مطلقة .

و اذا كانت ضرورية جزوية ، بان ذلك بالافتراض . وليس يجب هذا فى جانب الصغرى ، و ذلك لانها و ان صارت بالافتراض او بالعكس كبرى الاول ، فانما ينتج غير المطلوب ، ثم نحتاج ان نعكسه . فان انتجت ضرورية ، فلايلزم ان يكون عكسها ضروريا كما اوضحنا ؛ اوانتجت مطلقة ، فلايلزم ان يكون عكسها مطلقا كما اوضحنا ايضا .

ولكن لقائل ان يقول : ان الجزوية الضرورية ، لا ينا فى المطلقة ؛ والجزوية المطلقة ، لا ينا فى الضرورية .

فليس ما بينا بمناقض لمابيّنه الفيلسوف . وذلك لان الذى نبيّنه ، نبيّنه ببرهان مسلّم المقدّمات ، والذى بيّنه الفيلسوف يبيّن بكلام غير مسلم المقدمات ؛ فهذه النتيجة واضحة ، و تلك التى ادعاها غير لازمة .

(١٦) مسألة اخرى ، فى اختلاط الممكن مع غيره ، فى الشكل الثانى .

لانطاولها بالاشتغال ببيان ان الممكن والمطلق ، اذا اختلطا فى الشكل الثانى ، فانه لايكون قياسا ، و ان كانت السالبة مطلقة ، بعد ان بينا : انه شكك ان يقول : لا قياس عن مطلقتين فى الشكل الثانى ، و ان العكس والخلف لايبين انتاجه .

فذلك تشكك يمكن ان ينقل الى هذا الموضع . لكنانقول : انه يكون عن الضرورى والممكن قياسى دائما ؛ وان كانت السالبة ممكنة ، والموجبة ضرورية .

اما اذا كانت السالبة ضرورية ، فقد صح ان النتيجة يكون ؛ و ان وقع الخلاف فى جهتها .

و اما اذا كانت السالبة ممكنة ، فنقول: انالقياس يكون ، اذا وجد كلى ، والاعتبار الكيف .

اما بيان هذا بوجه كلى ، فلانه اذا كانت موضوعات ج بحيث لاضرورة فى شىء منها او فى بعض منها ان يكون اولا يكون ، ثم كل موضوع لب ، فان ا اما بالضرورة موجود فيه ، و اما بالضرورة غير موجود فيه ؛ فبين الطرفين اعنى ج كله او بعض منه ، و بين **ب** ، فرق ذاتى ضرورى .

ثم ، لنمثل هذا فى ضرب واحدٍ ، ليكن ممكنا ان لايكون شىء من ج **ب** ، و كل **ب** فانه بالضرورة ا ؛ مما اظهر انه ينتج : ان بالضرورة لاشىء من ج **ب** .

و الا فيمكن ان لايكون بعض ج **ب** ، و كل **ب ا** بالضرورة ، ينتج على ما بينا: ان بعض ج ا بالضرورة . و هذا خلف ، اذ كان كل ج يمكن ان يكون ا ، ويمكن ان لايكون ،

و من طريق آخر : لنضع كذبا غير محال ، و هو قولنا : بعض ج **ب** ، و كل **ب ا** بالضرورة ؛ ينتج على راى **ارسطوطاليس** : ان بعض ج ا بالضرورة ، وكان يمكن ان لايكون شىء من ج ا . هذا خلف .

و كذلك ؛ ان جعلت الصغرى موجبة ضرورية ، والكبرى سالبة كلية ممكنة ؛ لانه ان لم يصدق حينئذ قولنا : لاشىء من ج ا ؛ فيمكن ان يكون بعض ج ا ، و كذلك يمكن ان لايكون شىء من ا **ب** ، فيمكن ان لايكون بعض ج **ب** ، و كان كل ج **ب** بالضرورة . هذا خلف .

و كذلك فى القياسين الجزويين ، لرجوعهما الى الكليتين بالافتراض .

و لما كان يصح من سالب ممكن و موجب ضرورى ، فيصح ايضا عن موجب ضرورى و موجب ممكن ، لان السالب الممكن كالموجب الممكن فى القوة . ولما كان يصح

من سالب ضرورى و موجب ممكن ؛ فيصح من سالبتين ، لان الموجبة الممكنة فى قوة السالبة.

(١٧) مسألةاخرى [١]

مما يجب ان يتعجّب منه و يتشككك، ماذكره **الفيلسوف**: ان الاختلاط الكائن من صغرى مطلقةاوضرورية سالبة، وكبراها ممكنة، ينتج ممكنة. ثم جعل بيانه من طريق العكس. والذى يحتاج فيه الى عكسين ، و نتيجته الاولى سالبة كلية ممكنة ، كيف يمكن ان يبين بالعكس ، بعد ان لم يضع للسالب الكلى الممكن عكسا.

و مثال هذا : اذا قلنا : لاشىء من ج ب ، وكل ا ب بالامكان ، قال « ينتج ممكنا » ، وبينه بطريق العكس بان يعكس الصغرى ، فينتج : ممكن ان يكون ولاشىء من ج ا.

و هذا غير المطلوب ، ولا ايضا ينعكس الى المطلوب ، الّا اذا اتفق فى مادة ضرورية على مذهبه ، دون سائرالمواد ،

(١٨) مسألة اخرى

ويمكننا ان نتشككك ونلزم ان النتايج فى الشكل الثانى من اختلاط ممكن و مطلق تابعة للكبرى . ونجعل بيانه ، ان كان كليا ، بعكس الصغرى ، او جزويا ، فبالافتراض . ولانقبل مايلزمنا ان عكس النتيجة الاولى المطلقة يكون مطلقة ، والممكنة يكون ممكنة ، فقد ابطلناهذا.

(١٩) مسألة اخرى

مما يجب ان نعترف به ولا ننكره : ان المطلوبات منهاحملية ، و منها شرطية . فانه كما ياتيكك النتيجة فى وجوبه اوسلبه ؛ فكذلكك تاتيكك فى اتصال اوفى انفصال.

١- در تبصره ساوى و شرح اشارات بدين مساله اشارت شده است .

وقد وضع فى **كتاب اوقليدس**. دعاو من المتصلات ؛ كقوله : اذا قام خط على خط ، ففعل كذى وكذى ؛ و من المنفصلات كقوله : القوى على فلان ، اما كذى و اما كذى.

وقد اعطينا فى **كتاب انولوطيقا** ، بل مع شروحه ، ضربين من القياسات : وضعيّة وحمليّة ، والنتيجة فى كليهما حمليّة سواء كان القياس اقترانيا ، او استثنائيا ، ولم نعط ماينتج مطلوبا شرطيا البتّة.

وليس لقائل ان يقول : ان كل مطلوب شرطى ، فقد يمكن ان يجعل حمليا ، ويجعل القياس عليه من الحمليات.

فان قوله : اذا قام على خطين كذى وكذى ، يمكن ان يجعل هكذى : كل خطين ويقوم عليهما خط كذا وكذا فيهما ، او زوايا هما كذا وكذا.

فان هذا الاعتراض يبطل من وجهين : احدهما انه ليس اذا كان القول قدطلبت ، فيوجد له قياس ما ، و هو مغير عن حاله ، لايجب ان يطلب له قياس ما ، وقياس آخر وهو بحاله غير مغيّر فيه ، فيذكر القياسات معا كالقياسات المختلفة ، ليس بشىء واحد ، وهو الكلى السالب فى شكلين ، والجزوى الموجب فى شكلين ، والجزوى السالب فى اشكال ، بل يجب ان يذكر كلها.

فبالحرى ، ان يذكر القياس الذى ينتج وهو غير مغيّر ، و ان وجد له قياس ، انما ينتج اذا غير.

ولو كان رجوع مقدمة الى اخرى ، يوجب ترك ذلك القياس الذى يخصها و هو بحالها ، لكانت الكلية السالبة يكفيها الضرب الاول من الشكل الاول ، فى قوة قولنا : ليس ولا شىء من ب ا ، ان انقلب الى الايجاب ، فيقال : كل ما هو ب فليس ا ، و يجعل قولنا : « ليس ا » كانه محمول عليه موجب عليه.

والوجه الثانى ، من ابطال هذا القول : انه اذا غيرت الشرطيّة ، فصارت حملية ؛ لم يكن المطلوب واحداً بالذات ، لكنه انما يطلب ، وهى حملى الايجاب اوالسلب ، و يطلب و هو متصل الاتصال و هو منفصل الانفصال. و هذه ، وان امكن ان يلزم بعضها بعضا ؛

فليس القياس على الشىء هو بعينه القياس على لازمه ؛ بل للازمه قياس آخر، و ان كان قد يمكن ان يقتصر على احد القياسين . فاذا بان لازم ، انتقل الى الملزوم او بالعكس . فيكون القياس الاول الذاتى للشىء ، هوالذى يقصد اثباته بنفسه ، و يكون ذلك قياسه لا اولا .

مثل القياس الذى ينتج ان الشمس طالعة ، فانها و ان لزمها ان النهار موجود،فليس قياسا عليه اولا .

وقد عيب على جالينوس انه انتج من قياس نتائج كثيرة ، لانه حسب اللازم من النتيجة والقياس ونتيجة القياس شيئاً واحداً .

فاذاً بين القياسين فرقان .

و مهما وجد القياس الاول للشىء ، لم يقتصر على القياس الذى ليس باول له .

ثم ان القضايا الشرطيّة لم يذكروها بالاستقصاء ، انما ذكروا منها عددا .

اما نحن . فمن غير استعانة باحد استخرجنا جميع ما ينتج المطلوبات الشرطية ، من غير حاجة الى اعادتها الى الحملية ، وعددنا جميع القضايا الشرطية .

فليفعل ذلك ، المدعون للصناعة من اهل الدهر ، وليقابل كل ذلك بكل. والسلام. آخر المسائل .

تمت المسائل ، وكان اصلها سقيما جدا .

والحمدلله رب العالمين وصلوته على سيدنا و آله الطيبين الطاهرين .

فهرس هذه الرسالة

(١) مسألة فيها ثلث مسائل :

تحديد الفيلسوف المقدمة مع ضعف طريق التحديد فيه وردائته يشتمل على شكوك :

الاول ان تعريف المقدمة والقضية بالايجاب والسلب او بالصدق والكذب دورى.

الثانى مع التسامح ماهو المشترك بين الايجاب والسلب حتى يكون فصلا مقوما للمقدمة والقضية.

الثالث ان هذا التعريف لايشتمل الشرطية .

(٢) مسألة فى تناقض المطلقتين الموجبة والسالبة .

(٣) مسألة فى عكس المطلقات.

(٤) مسألة فى عكس الموجبة .

(٥) مسألة فى حد الممكن .

(٦) مسألة فى الممكن و معناه عند الجمهور والعامة وعند المنطقيّين .

(٧) فى ان الموجبة الكلية الضرورية لايجب ان تنعكس موجبة ضرورية ، و كذلك الجزوية.

(٨) فى ان الموجبة الكلية الممكنة لايجب ان تنعكس ممكنة حقيقية و كذلك الجزوية.

(٩) فى انه لاقياس فى الشكل الثانى من مطلقتين حقيقيتين.

(١٠) فى ان الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية فى الشكل الاول نتيجتهما ضرورية.

(١١) مسألة فى هذا الباب فى اربع مسائل :

حكم الفيلسوف فى تأليف الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة الموجبة او الضرورية

الموجبة يكون نتيجة ممكنة ، و اربعة شكوك .

(۱۲) فى انه كيف ينتج الصغرى والكبرى المطلقتين.

(۱۳) فى ان الصغرى الضرورية والكبرى المطلقة فى بعض المواد اما ان لا ينتج او ينتج ضرورية .

(۱٤) فى حكمه بانتاج الصغرى السالبة الضرورية الجزوية والكبرى المطلقة فى الشكل الثانى غيرالضرورية .

(۱٥) فى تأليف المطلق والضرورى فى‌الشكل الثالث .

(۱٦) مسألة اخرى فى اختلاط الممكن مع غيره فى‌الشكل الثانى .

(۱۷) مسألة اخرى فى اختلاط الصغرى المطلقة او الضرورية السالبة و انتاجه الممكنة .

(۱۸) مسألة اخرى فى‌تبعية النتيجة عند اختلاط الممكن والمطلق فى‌الشكل الثانى للكبرى.

(۱۹) مسألة اخرى فى‌القياسات الشرطية .

فهرس هذه الرسالة

(١) مسألة فيها ثلاث مسائل

تحديد الفيلسوف ... يشتمل على ثلاث

الأول ... والقضية ... بالصدق والكذب ...

الثاني ... فصلاً ... المقدمة والقضية

الثالث ان هذا التعريف لا يشتمل الشرطية

(٢) مسألة في تناقض المطلقتين الموجبة والسالبة .

(٣) مسألة في عكس المطلقات .

(٤) مسألة في عكس الموجبة .

(٥) مسألة في حد الممكن .

(٦) مسألة في الممكن و معناه عند الجمهور والعامة وعند المنطقيين .

(٧) في ان الموجبة الكلية الضرورية لا يجب ان تنعكس موجبة ضرورية و كذلك الجزئية .

(٨) في ان الموجبة الكلية الممكنة لا يجب ان تنعكس ممكنة حقيقية و كذلك الجزئية .

(٩) في انه لا قياس في الشكل الثاني من مطلقتين حقيقيتين .

(١٠) في ان الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية في الشكل الأول تنتجان الضرورية .

(١١) مسألة في هذا الباب في اربع مسائل :

حكم الفيلسوف في تأليف الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة الوجودية او الضرورية

۵

شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة

از

ابو العباس لوکری

شرح قصيدهٔ اسرار الحكمة

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان
گرفته یاد مقالات منطق یونان
سؤال دارم چندی جواب باید کرد
اگر غوامض منطق تورا شدست آسان
قیاس را ز چه معنی نهاده‌اند اشکال؟
به‌شکل‌وصورت‌او راچه‌نسبت‌است‌ونشان؟

آغاز شرح و جواب این مسائل :

نخست حدّ قیاس گوییم و شرح آن نیز بود. حدّ قیاس : قولی بود تألیف کرده که در وی نهاده باشند چیزهایی که چون آن چیزها را مسلّم کنی ، از ذات وی ، نه‌به عرض ، لازم آید چیزی دیگر به ضرورت .

شرح این حد : گفتار ما « قولی تألیف کرده » جنس است مر قیاس و غیر اورا ازاقاویل دیگر که نه‌قیاس بوند ، وآنچه بعدازوی‌است همه‌فصول ذاتی‌است مرقیاس‌را. و ببایدِ[1] دانستن که گفتار ما « که دراوچیزها نهاده باشند » ما بدین « چیزها » قضیّتها خواهیم ، نه مقدّمات ، چه اگر مقدّمات خواهیم ، قیاس را به نفس خود حدّ کرده باشیم ، زیرا که‌معنی مقدمه‌آن بود که‌اوقضیّه‌ای‌بود که‌او راجزوقیاس کرده‌باشند . واگر

۱- پیش از « و ببایدِ دانستن » عبارتهای زیر آمده که‌چون زائد وتکراری‌بود بدینجا نقل گردید : و ببایدِ دانستن که ما به « نهاد » وضع همه تسلیم و حکم کردن خواهیم احترازکردن از آنکه قیاس را به نفس خود حد کرده‌اند.

گفتار ما که «در وی چیزها نهاده باشند» به آن چیزها مقدّمات خواهیم چنان بود که گفته باشیم که قیاس قولی بود که در وی مقدّمات بود که چون تسلیم کرده آید (این) مقدّمات. و این سخن باطل و هذیان بود. (پس) چنین همی باید گفتن که: قیاس قولی بود که چون در وی تسلیم کرده آید قضیّتها یعنی آن قضیّتها را جزو مقدّمات او کرده اید، تا از وی لازم آید چیزی دیگر، تا سخن معنی دهد و حدّ درست بود.

وفرق میان قیاس و عکس مستقیم همچنین به آن بود که ما گفتیم که «قیاس قولی بود که در وی چیزهایی نهاده باشند، چون تسلیم کرده باشند این چیزها را که گفتیم». و این چیزها یک قضیّه بیش باشد، بلکه دوقضیّه بود که او را حدّ[1] قیاس شناخته (باشند)، تا ازوی چیزی لازم آید. مثال این چنانکه گویی: هرجسمی که بود، مصوّر بود؛ و هرچه مصوّر بود، محدث بود؛ پس لازم آید که، (هرجسمی[2]) که بود، محدث بود. این جا دوچیز، یعنی دومقدّمه تسلیم کرده ایم.

و عکس مستقیم در وی یک چیز مسلم کرده باشند، و از وی چیزی لازم آید. مثال او چنانکه گویند: هرچه مردم است، حیوان است. این سخن یک قضیّه است، و چون این را عکس کنی و به حجّت درست کنی، چنانکه در باب عکس یاد کرده شود، از وی لازم آید که: بعضی از حیوان مردم است. پس این جا یک قضیّه مسلم بود، و از وی به عکس چیزی لازم آید، و در قیاس دوقضیّه مسلّم بود. فرق میان قیاس و عکس مستقیم این است.

و فرق میان قیاس و عکس نقیض به آن است که در قیاس دوچیز مسلّم بود، و در این عکس باز یک چیز مسلّم بود، و این نوع از عکس چنان بود که گویی: هرگاه مسلّم بود که هرچه (الف) بود، ب بود، از وی لازم آید که آنچه نه ب بود، نه (الف) بود. مثال این چنانکه کسی گوید: هرگاه مسلّم بود (که) هرچه مردم بود،

۱- متن: حد و قیاس.

۲- متن: هرچه جسم که بود.

حیوان بود ، از وی لازم آید به عکس (نقیض) که آنچه نه حیوان بود ، نه مردم بود . پس این‌جا یکئ چیز مسلّم بود ، و در قیاس دوچیز مسلّم بود چنانکه یاد کردیم. (پس) فرق میان ایشان این‌است .

و فرق میان قیاس و استقرا و مثال به آن است که ، از قیاس به ضرورت چیزی دیگر جز مقدّمها لازم آید ، و باز در استقرا و مثال همیشه به ضرورت لازم نیاید ، چنانکه در باب استقرا و مثال یاد کرده شود ، زیرا که استقرا حکمی بود کلّی که وی را از جزویّات گرفته باشند و التقاط کرده باشند ، از آن جزویّات یکان یکان به‌طریق مشاهدهٔ حس ؛ پس روا بود که آن جزویّات را همه التقاط نکرده باشند ، و یکی از وی مخالف آن بود که مشاهدهٔ حس آن را التقاط کرده باشد . پس بدین سبب آن حکم کلّی که کرده باشند ضروری نبود . و از این‌است که‌استقرا موثوق به نبود چنانکه قیاس .

و مثال استقرا چنان بود که گویی و حکم کنی کلّی که : هرچه حیوان بود، به‌گاه خوردن چنه زیرین بجنباند ، زیرا که مردم و فرس و حمار و دیگر بهایم ومرغ ودد وهمه حیوانات دیگر را چنین یافته‌ایم به طریق حسّ . پس روا بود که یکی از جزویّات حیوانات نه چنین بود وآن ، آن بود که‌آن را به مشاهدهٔ حسّ‌التقاط نکرده (باشند) ، چنانکه نهنگئ برخلاف این حکم است ، و اوچنه زیرین نجنباند به‌گاه خوردن . پس بدین سبب این حکم کلّی که همی کنند باطل بود . و استقرا بی‌هیچ شکئ به درستی راه نماینده نبود .

و هم‌چنین مثال ، حکم وی درست نبود بی هیچ شکی ، زیرا که وی حکمی بود کلّی که همی کنند دریکان یکان‌از جزویّات‌غایب به‌سبب چیزی شبیه که درشاهدیابند، چنانکه‌گویند و دعوی کنند مثلاً (که سحاب ، محدث) است به سبب آنکه او جسمی مصوّر است . و این حکم که همی کنند به جزم و قطع لازم نیاید ، بلکه روا بود که چنین بود و روا بود که نبود ، چنانکه در باب مثال یاد کرده شود در کتاب قیاس از

کتب منطق و عیبها برشمرده‌اند. پس معلوم شد که از مثال همیشه به ضرورت چیزی نیاید. و فرق میان استقرا و قیاس (نیز) همین‌است.

جواب الثلاث: پس هم‌چنین گوییم اقتران قیاسی دوگونه بود: یکی اقتران بسیط و دیگر اقتران مرکب.

مثال اقتران بسیط چنان بود که گویند: هرچه مردم‌است جسم است، و هرچه جسم است جوهر است. و این دوقول مقترن را از جهت آن «اقتران» خوانند که در عربیّت لفظ مصدر به‌جای صفت بر وجه استعاره بکار دارند، پس درلفظ مستعار وحدانیّت و تثنیه و جمع همه را یکسان دارند. و اقتران مرکب از همین دو قول مقترن باشد به شرط آنکه‌نتیجه اورا لازم آید ومتابع بود، مثال این چنانکه هرچه مردم‌است جسم است، و هرچه جسم است جوهر است، (پس هرچه مردم باشد جوهر باشد).

پس چنین‌گوییم که هیئت و صورت این اقتران مرکب را «شکل» خوانند بر سبیل مجاز و تشبیه، چنانکه صورت تخت وکرسی را شکل خوانند. و نیزگفتند بعضی از متأخران که این را شکل از بهر آن‌گویند که مانند است مرشکل مربع را، اعنی این دومقدمه مقترن‌را براستقامت، تشبیه کرده‌ا(ند) به یک ضلع از اضلاع مربع، ونتیجه را به دیگر ضلع که مقابل وی بود، واشتراك موضوع مقدّمهٔ صغری را وموضوع نتیجه را به ضلع سدیگر، واشتراك‌محمول‌مقدّمهٔ کبری را و محمول نتیجه را به‌ضلع‌چهارم. و در جمله، نام کردن‌این‌هیئت‌اقتران را به‌شکل برسبیل مجاز وتشبیه‌است، نه برحقیقت.

ازین سه شکل به‌اوّل چرا یکی مخصوص؟

به اولی ز چه معنی گرفت وی عنوان؟

این شکل را اول از سه معنی‌خوانند: یکی ازبهر آنکه او کامل‌است، یعنی به‌نفس خود بیّن است، و به بیانی دیگرش حاجت نیست. و آن دو شکل دیگر نچنین‌اند، بلکه قیاسهای ایشان را به‌حجّت‌و به بیان درست باید کرد. پس آنچه به‌نفس خودبیان دارد به اوّلی اولیتر بود ازآنچه او را بیان باید کردن.

و دیگر معنی از بهر آنکه این شکل به بدیههٔ عقل نزدیکتراست از آن دیگران، و آنها را بدیههٔ عقل فرا نپذیرد ، تا درست نکنندشان به حجتی و بیانی ، چنانکه بدین‌شکل بازگردند . وآنچه بدیههٔ عقل‌او را فرا پذیرد و باور دارد، به اوّلی اولیتربود از آنچه نه‌چنین بود .

و معنی دودیگر آن‌است که این‌را (به) شکل ، به‌مربعی تشبیه کرده‌اند، چنانکه در شرح آن بیت پیشین یاد کردیم ، اعنی یاد کرده آمد که هردو مقدمه را به یکٔ ضلع مربع تشبیه کرده‌اند، و نتیجه را به‌دوم ضلع ازمربع تشبیه کرده‌اند ، و اشتراكٔ موضوع نتیجه و موضوع مقدمهٔ پیشین را به ضلع سیم از مربع تشبیه کرده‌اند ، واشتراكٔ محمول نتیجه را (و) محمول مقدمهٔ بازپسین‌را به ضلع چهارم از مربع تشبیه کرده‌اند ، و مربع متضمن بود به قوت مرهمهٔ اشکال دیگر را . بدین‌سبب او به اوّلی اولیتربود از آن دوشکل دیگر ، زیرا که آنهارا به مربع تشبیه نتوان کرد چنانکه این شکل‌را ، زیرا که در ایشان اشتراكٔ موضوع نتیجه وموضوع مقدّمهٔ پیشین و اشتراكٔ محمول آن به محمول مقدّمهٔ بازپسین چنان نیفتدکه دراین شکل افتد ، زیرا که ایشان به‌نفس خود بیّن‌نه‌اند. بلکه ایشان‌را به شکل به‌مثلث تشبیه کرده‌اند، اعنی هردومقدّمه‌رابه یکٔ ضلع، ونتیجه‌را به دیگر ضلع (و تقدیم و تأخیر اوسط را به سدیگر) .

پس این شکل‌را شکل اول خوانند وآن دیگر را ثانی و ثالث .

چو از مطالب در اوّل آنچه باید هست

چه‌حاجت‌است‌بدین‌دو،زحجّت‌و برهان؟

مطالب علمی چهاراست : یکی موجب کلی ، چنانکه‌گویی : هرچه مردم است حیوان است . و دیگر سالب کلّی ، چنانکه‌گویی: هیچ سنگٔ حیوان نیست . وسدیگر موجب جزوی ، چنانکه: بعضی مردم حیوان است . و چهارم سالب جزوی ، چنانکه گویی: بعضی از مردم دبیر نیست .

و این هر چهار از مطالب در شکل اول هست ، و از وی این چهار بیاید[1] ،

۱- ببابد .

و بدین سبب شاید گفتن که بدان دوشکل دیگر حاجت نیست ، و این مُشکل را حل بدان است که گوییم بسیار جای بود که قضیّتهای سوالب علمی بکار دارند آن‌جا (و) آنچه نزدیک افتد به‌بدیههٔ عقل و فهم قضیهٔ سالب باشد وهم آن معنی دهد . مثال این چنانکه گوییم : آسمان نه خفیف است و نه ثقیل . و این سخنی باشد به‌بدیههٔ عقل وفهم نزدیک . و اگر باز چنین گوییم : آنچه نه خفیف است و نه ثقیل ، آسمان است ، این سخن نیز راست بود ، و هم آن معنی دهد که آن پیشین سخن داد ، لکن آن پیشین به بدیههٔ عقل و فهم نزدیکتر از آن بود که گوییم : آنچه میرنده نیست نفس است ، به‌بدیههٔ عقل وفهم نزدیکتر از آن بود که گوییم : آنچه میرنده است نفس نیست . و هم چنین اگر گوییم : آتش مجرد را نتوان دید ، به‌بدیههٔ فهم وعقل از آن نزدیکتر که گوییم : آنچه نتوان دید مجردات است . پس بسیار جای بود که حاجت آید به‌قیاسی سالب در بعضی از علوم ، واین‌جا مراعات باید کردن و نگاه باید داشتن ، تا سخن چنان گویی که به بدیههٔ عقل و فهم نزدیک بود . و چون این مراعات و شرط نگاه‌داری قیاس بر صورت شکل ثانی آید ، و هم چنین هرگاه که از لفظ حیوان و مردم قضیّهٔ جزوی خواهی ساخت ، آنچه به‌بدیههٔ عقل وفهم نزدیکتر بود آن باشد که حیوان موضوع باشد و مردم محمول ، چنانکه گویی : بعضی از حیوان مردم است . واگرچه عکس این سخن راست بود ، چنانکه گویی : بعضی از مردم حیوان است ، لکن به‌بدیههٔ عقل و فهم (چنان) نزدیکتر نبود که آن پیشین سخن بود . پس بسیار جای بود که حاجت آید به‌قیاسی جزوی ، و آن‌جا مراعات باید کردن ، تاسخن به‌بدیههٔ عقل وفهم نزدیک بود . وچون این مراعات وشرط بجای آوردی قیاس بر صورت شکل ثالث آید ، پس معلوم گشت که این دوشکل دیگر نافع اند اندر علوم ، با آنکه مطالب علمی همهٔ نتایج شکل اول است .

چرا نتیجه شبیه[1] خسیس‌تر چیزی‌است؟
زکیف‌وکم نه از اضطرار و از امکان

۱- شبیه و خسیس‌تر .

هرگاه که ما گوییم که از دومقدمه قیاس یکی سالب بود ، نتیجه آن قیاس سالب آید . و سلب خسیس‌تراز ایجاب بود . و هم‌چنین هرگاه که ازدومقدمه یکی جزوی بود، نتیجهٔ آن قیاس جزوی آید . و جزوی خسیس‌تراز کلی بود .

واین‌معنی در کیفیّت‌وکمیّت‌چنین است ، وباز اندر «جهت »این‌حکم‌رااعتبار نیست. و «جهت» اطلاق و ضرورت و امکان‌را گویند . پس اگر قیاس بود از دو مقدمه ، یکی مطلق و دیگری ضروری ، واجب نیست که در همه احوال و اختلاط نتیجهٔ وی مطلق‌آید ، بل روا است که مطلق آید ، و رواست که ضروری آید ،اعنی در بعضی از اختلاط مطلق آید ، و در بعضی ضروری آید . و هم‌چنین اگر اختلاط از ضرورت و امکان بود ،واجب نیست که نتیجه همیشه ممکن آید یا نیز همیشه ضروری آید ، بلکه در بعضی از اختلاط چنین آید و در بعضی چنان ، وحال دراختلاط مطلق و ممکن هم‌چنین است ،اعنی واجب نیست که همیشه نتیجه ممکن آید یا مطلق آید .

و باز این‌جا در اختلاط ایجاب و سلب برخلاف این است ، اعنی آن‌جا همیشه نتیجه سالب آید ، و هم‌چنین از جزوی وکلّی نتیجه جزوی آید . و این از بهر آن چنین است که‌گاه در قیاس مقدّمه‌ای سالب‌افتد ،لابد محمول آن مقدّمه مباین و مخالف بود مر موضوع او را ، و حد اکبر لابد در این مقدّمه سالب محصور بود درشکل‌اول ، زیرا که در این شکل مقدّمهٔ صغری سالب نباشد ، وحال محمول نتیجه با موضوع وی چون حال حداکبر بود با حد اوسط . پس هرگاه که حداکبر مسلوب بود از اوسط واجب آیدکه محمول نتیجه مسلوب‌گردد از موضوع وی . ونتیجهٔ این قیاس سالب بود . و ماننده بود به خسیس‌ترین چیزی که در قیاس بود .

و هم‌چنین هرگاه در قیاس مقدّمه‌ای جزوی بود ، نتیجهٔ وی جزوی آید ، زیرا که حداصغر این‌جا جزوی افتد ، زیرا که جز حداصغر نباشدکه جزوی بود ، و حال موضوع‌نتیجه بامحمول وی چون حال اصغر بود با اوسط ، هرگاه که حداصغر جزوی بود نتیجه لابد جزوی آید .

چرا سوالب کلی و مطلق عامی
نبد چو موجب کلی به عکس با فرمان ؟
به‌عکس موجب جزوی چوراه وسامان بود
به‌عکس سالب جزوی چرا نبد سامان ؟

اما موجب کلی چنین گوییم که چون عکس کنی جزوی بازآید ، کلی باز نیاید ، زیرا که توان گفتن که : هرچه مردم است حیوان است ، و نتوان گفتن که : هرچه حیوان است مردم است ، زیرا که این سخن دروغ باشد . و چون در یک مادت منعکس نشود و راست بازنیاید ، حکم نشاید کردن که او درجمله منعکس‌است ، زیرا که‌قضیهٔ منعکس آن بود که درهمه مواد عکس پذیرد ، و چون معلوم شد که عکس وی کلی بازنیاید ، ما چنین گوییم که عکس وی همیشه در همه مواد جزوی بازآید .

مثال وی چون گوییم : هرگه که درست بود که هرچه **(الف)** بود ب بود ، درست باشد که بعضی از ب **(الف)** بود . و برهان این معنی متقدمان منطقیان ، از اصحاب ظاهر ، به‌عکس سالب کلی کرده‌اند ، بنابرآنکه سالب کلی عکس پذیرد ، و درهمه مواد بازآید . و این نه‌چنین‌است . و درست گشته است که سالب کلی منعکس نشود مگر در بعضی ازمواد . وچون چنین برهان ، عکس موجب کلی به وی‌نشاید کردن ، بلکه طریق تحقیق آن است که برهان وی بعرض کنیم ، و چنین گوییم که : هرگاه که درست بود و راست بود که هرچه **(الف)** بود ب بود ، درست باشد و راست که‌بعضی از ب **(الف)** بود . و برهان وی آنکه آن بعض از **(الف)** که ب آن را فرض کنیم ، و نام وی **(د)** کنیم . پس **(د)** چیزی بود که هم ب بود و هم او **(الف)** بود ، زیرا که او را بعضی از **(الف)** فرض کردیم . پس **(د)** هم ب بود و هم **(الف)** ، بدین سبب یکی از بایان **(الف)** بود ، و آن **(د)** است . پس معلوم گشت که هرگاه درست بود و راست بود که هرچه **(الف)** بود ب بود ، درست و راست بود که بعضی از ب **(الف)** بود . و این بیان محقق است .

و مثال این در مواد آن است که گوییم: هرگاه که درست بود که هرچه مردم بود حیوان بود، درست بود که بعضی از حیوان مردم بود. و این مثال مادی را به فرض کردن حاجت نیاید، زیرا که خود ظاهر است. و اگر کسی را مراد افتد که فرض کند، تواند کردن.

و هم متقدمان این دعوی را به طریق خلف برهان کرده‌اند، و آن نیز نادرست است، زیرا که در خلف از دو (وجه) خطا افتد: یکی آنکه در خلف نقیض بکار باید داشت، و ایشان نقیض موجب جزوی و مطلق سالب کلی، سالب مطلق همی گیرند، و نقیض مطلق عام، مطلق نیاید، بلکه نقیض مطلق عام، دایم آید، چنین که ما در «کتاب بیان[1]» کرده‌ایم، و در این شرح نیز یاد کنیم پس از این. دیگر خطا آن است که چون نقیض موجب جزوی سالب کلی گرفته‌اند، ایشان آن سالب کلی را عکس همی کنند، و یاد کردیم که سالب کلی در همه مواد منعکس نشود، چنانکه بیان وی در عقب این سخن یاد کنیم. اما سالب کلی و مطلق عام عکس نپذیرد به نزدیک محققان این صناعت. زیرا که توان گفت و راست بود که: هیچ فرس خسبنده نبود، اعنی در حال بیداری. و این مقدّمه‌ای باشد مطلق عام (را) و راست بود، و عکس نپذیرد، و عکس وی دروغ بود، چنانکه گویی: هیچ خسبنده فرس نبود. و از این مثال و مانند این چند مثال دیگر (که) معلم اول ارسطاطالیس آورده است و یاد کرده است، معلوم می‌شود که سالب کلی و مطلق عام عکس نپذیرد در همهٔ مواد، بلکه از او مطلقات عکس پذیرد، و آن آن بود که موضوع موصوف بود و حکم کرده بر وی به محمول وی، مادام تا صفتی از صفتهای وی که شرط کرده باشند با وی به‌جای بود.

مثال این چنانکه گویی: هرچه منتقل است متغیر بود، اعنی مادام تا صفت انتقال با وی است. پس در این نوع از مطلقات، سالب کلی عکس پذیرد و بس، و هیچ جای دیگر نپذیرد، چنانکه گوییم: هیچ منتقل متغیّر نبود. این مقدّمه‌ای باشد سالب کلی را از

۱ - کتاب بیان‌الحق یکی از آثار لوکری است.

این نوع از مطلقات و دروغ بود . وعکس وی هم‌چنین دروغ آید ، چنانکه گوییم : هیچ متغیّر منتقل (نبود) . وشرط قضیه منعکس این‌است که ، چون اصل راست بود ، عکس راست آید ، واگر اصل دروغ بود ، عکس نیز دروغ آید . پس قضیّه منعکس است . و ظاهریان منطقیان چنان حکم کنند که سالب کلی علی الاطلاق (همه) جای منعکس است . و از این مثال که ما یاد کردیم معلوم شد که این حکم ایشان خطاست . و ما در کتاب « بیان حق » این معانی‌را شرح تمامتر کرده‌ایم .

واما بیان عکس این نوع از سالب کلی (که) یاد کردیم برطریق متقدمان بود واما طریق متأخران آن‌است که گوییم که : هرگه راست بود و درست بود که هیچ (الف) ب نبود ، راست بود و درست بود که هیچ ب (الف) نبود . و بیان این آن است که اگر از قول ما : (هیچ) ب (الف) نبود ، راست نیست ، نقیض وی راست بود ، اعنی موجب جزوی ، چنانکه گوییم : بعضی از ب (الف) بود . وآن بعض را فرض کنیم ج نام کنیم . پس ج چیزی بود که هم (الف) بود و هم ب . زیراکه در وی از هردوطرف بود . پس الفی از الفات ب بود ، وآن ج بود که فرض کرده بودیم . و این سخن خلف بود و محال ، زیرا که ما را به اول معلوم بود و مفروض که هیچ (الف) ب نیست ، پس درست شد که چون هیچ (الف) ب نبود ، هیچ ب نیز (الف) نبود .

وسالب کلّی ، در آن مادت که یاد کردیم پیش‌ازاین ، با این برهان عکس پذیرد. و براین بیان قومی از ظاهریان منطقیان طعنی کرده‌اند ، وگفته‌اند که در این بیان قیاس خلف بکار داشته همی شود ، و تعلیم قیاس خلف هنوز پس‌ازاین خواهد بود . وازاین طعن عذر خواسته و جواب داده قومی دیگر (که) گفتند که قیاس خلف درطبع انسانی و بدیهه‌عقل مجبول‌است (و) بی‌تعلیم مردم را به‌حاصل آید . و محققان چنین گفته‌اند که این‌جا استعمال قیاس خلف نیست به‌حقیقت . بل فرض است که کرده همی شود . و از آن فرض به‌بدیههٔ عقل این محال لازم همی آید . و در جمله ، این بیان خالی‌است ازقوّت

قیاسی، وهمه عکسها همچنین بود در لزوم آنچه از ایشان لازم آید.

وبباید دانستن که عکس انواع مطلقات واجب نیست که مطلق نیست، بل رواست که ضروری آید، ورواست که مطلق آید. زیرا که ما چنین گوییم که: هرچه حیوان است متحرك است به ارادت؛ این مقدّمه به اطلاق بود، زیرا که حیوان را حرکت به ارادت به اطلاق است، نه ضروری. وباز عکس این مقدّمه ضروری آید چنانکه گوییم: بعضی یا هر متحرکی به ارادت حیوان است به ضرورت.

و جزوی موجب و مطلق عکس وی بر این حکم آید. و اما موجب جزوی عکس پذیرد، و بیان و برهان وی بر طریق حقیقی بعرض بود، همچنانکه آنِ موجب کلی. و مثال این چنان بود که گوییم: هرگاه که راست بود و درست بود که بعضی از (الف) ب است، راست بود و درست که بعضی از ب (الف) است. برهان این آنکه فرض کنیم ان بعضی از (الف) که ب است و وی را (د) نام کنیم؛ آن (د) چیزی بود که هم از (الف) بود و هم از ب، و در وی از هردوطرف بود. پس بدین سبب بعضی از ب (الف) بود، وآن (د) بود که فرض کرده باشیم، زیرا که گوییم که (د) بعضی از الف است، و نیز ب است. پس بعضی از ب الف است، وآن (د) است. و مثال این از مواد چنان است که گوییم: بعضی از مردم حیوان است. و این راست بود و درست، زیرا که کلی او خود راست بود، جزوی نیز راستر بود. چنانکه گویی بعضی ازحیوان مردم است.

وچنین گوییم که سالب جزوی عکس نپذیرد، زیرا که توان گفتن و راست باشد که: بعضی ازمردم دبیر (نیست). ونتوان گفتن وراست نباشد اگر گویی: بعضی ازدبیران مردم نیست. پس درست شد که سالب جزوی عکس نپذیرد. واگر کسی اینجا شك کند وگوید که: تو بدرست کردن این دعوی، اعنی آنکه سالب جزوی عکس نپذیرد برهان کلی نیاوردی، و مثال جزوی آوردی، و مثال جزوی که یافته شود، حکم عام نشاید کرد.

و یکی از فضلای این روزگار ازمن این سؤال کرد وشکٔ آورد ، وجواب داده شد ، وگفتم و شکٔ را حل کردم بدانکه گفتیم : دعوی ما آن است که سالب جزوی عکس نپذیرد ، ومعنی این سخن آناست که سالب جزوی منعکس نشود درهمه موارد ، زیراکه منعکس ، به نزدیکٔ محققان منطقیان ، آن بودکه درهمه موارد عکس‌پذیرد ، وبرهان کلی توان نمودن برآنکه او منعکس (نشود) هرکجا فرض کنی . و چون در یکٔ مادت منعکس نشود ، معلوم گشت که او درنفس خود منعکس نیست علی‌الاطلاق . و دعوی ما درست گشته باشد به این یکٔ مثال ، زیرا که دعوی ما آنست که او درهمه مواد منعکس نیست . واین بیان ظاهراست .

چرا همی همه الفاظ مفرد کلی
ز پنج قسم نگیرد زیادت و نقصان؟
چوجنس‌و نوع‌و چو فصل‌و چوخاصه‌و چوعرض
جز این نیاید قسمی به امتحان و بیان

یکی از انواع قسمت لفظ کلی بدین پنجگانه آن است که گویم : هرلفظی مفرد کلی یا ذاتی بود یا عرضی . وذاتی از دوگونه بود یکی آنکه دلالت کند برماهیّت چیز ودرجواب ماهو افتد ، اعنی درجواب آنکه‌ازحقیقت و «چه چیزی» پرسند . ودیگرقسم درجواب (کدامی) چیز افتد . امّا آنکه در جواب ماهیّت چیز افتد ، آن نیز بر دو قسم بود : یکٔ قسم درجواب ماهیّت چیزها (ی) بسیار مختلف صورت‌افتد ، چنانکه چون پرسندکه مردم وفرس وحمار وثور چه‌اند ؟ جواب آن بودکه حیوان‌اند واین لفظ جنس بود . دیگر قسم درجواب ماهیّت چیزهای مختلف به عدد افتد چنانکه چون پرسندکه زید وعمرو ودیگر چه‌اند؟ جواب آن بودکه مردم‌اند ، واین لفظ نوع بود . وچون پرسندکه مردم کدام حیوان است ؟ جواب آن بودکه حیوان ناطق‌است . واین قسم را از ذاتی جواب ایّ شیء گویند ، و فصل خوانند . پس لفظ ذاتی بدین سه قسم شود : جنس ونوع وفصل .

اما عرضی باز به‌دو قسم‌شود : یکی ازاو عرض لازم بود وخاص ، وآن‌را خاصه خوانند ، چون سیاهی حبشی وسپیدی برف . و دیگر عرض ، نه لازم بود ونه خاص ، وآن را عرض عام خوانند ، وآن چون حرکت و سکون بود و برخاستن و نشستن و خفتن و الوان مختلف بود که در انواع بسیار افتد ، و به یک نوع مخصوص نبود ونیز لازم بود .

و دیگر نوع از قسمت نوع کلی به این پنجگانه آن است که گویند : هرلفظی مفرد یابریکی افتد یا بربسیاری‌افتد . وآنکه بریکی‌افتد (نام وی) جزوی‌بود که برشخصی جزوی افتد از اشخاص. وآنکه بربسیاری‌افتد یا بربسیاران افتد که نوع‌مختلف باشند ، یا بربسیارانی که به عدد مختلف باشند . وآنکه به‌نوع مختلف باشند به دوقسم شود: یاذاتی بود یاعرضی. وذاتی به دوقسم‌شود : یکی درجواب ماهو افتد، وآن جنس بود ؛ودیگر درجواب ایّ شیء هو افتد ، وآن فصل بود . واما عرضی خود عرض عام بود . وباز آنچه بر بسیارانی افتد که به عدد مختلف باشند ، یکی در جواب ماهو افتد ، وآن نوع بود ، ودیگر درجواب ایّ شیء هو افتد ، وآن خاصه بود .

ولفظ کلی را به این قسمت پنجگانه برچند وجه نتوان کردن جز این دو وجه که یادکردیم . لکن به هروجه که قسمت کنی به این پنجگانه نوع یکی بیرون بود و دیگر فایت شود .

ونوع درحقیقت خود دو است: یکی نوع مضاف ، چون حیوان که از یک‌وجه نوع بود ، واز دیگر وجه جنس ، زیراکه حیوان را چون به مردم قیاس کنی جنس وی بود ، و باز چون به جسم قیاس کنی نوع وی بود . و این را نوع مضاف خوانند ، یعنی اضافی . و دیگر را نوع ملاصق خوانند ، و نوع الانواع نیز خوانند . وآن چون افظ انسان بودکه او لفظ بازپسین بود ، وجز براشخاص مختلف به عدد نیفتد . و در زیر وی کلی نبودکه او نوع باشد .

پس برهروجهی که قسمت کنند لفظ کلی را به این پنجگانه ، یکی ازاین دو نوع

بیش بیرون نیاید از قسمت . پس از این جا واجب نیاید که این الفاظ پنجگانه مشتمل باشد برجمله معانی که لفظ کلی به‌آن یکی منقسم شود . و دراین باب تعسّر و لجاج نشاید کردن وگفتن که‌معانی‌لفظ کلی به‌جمله همه‌این‌پنجگانه‌اند . وباید که‌بدانی که تعسّر و لجاج کردن این جا ازبهر اشتراك دو چیز مختلف‌را (افتاده است) در یك اسم وآن اسم نوع است (که) بردو قسم متباین همی‌افتد ، یکی اضافی چون حیوان ، و دیگر ملاصق چون انسان . بل واجب آن‌است که گوییم که این پنجگانه هرگاه حاصل شوند به قسمت ، میان‌ایشان به‌مناسبت، امری دیگر پیدا آید، وآن اعتبار حاصل خاص‌تراست به‌عام‌تر ، تاآنچه خاص‌تر بود نوع گردد مرآن را که عام‌تر بود .

چرا مقوله ده آمد نه بیش‌از این و نه کم

چه علّت‌است مراین‌را به‌قسمت‌و برهان؟

اگر ممکن گردد بیان‌کردن به نظری منطقی که هریك از این مقولات دهگانه برآنچه همی‌افتد ودلالت کند ، افتادن ودلالت وی برسبیل جنس است ، نه برسبیل‌اسم مشکل و اسم متفق بنام وبس ، ونه برسبیل حمل لوازم برملزومات ، تانیز ممکن‌گردد‌ی بیان‌کردن به قسمت لفظ موجود (به) این دهگانه ، که خارج این دهگانه جنس دیگر نیست ، درست باشدی ، و قول جزم نشایدی گفتن که مقولات جمله این دهگانه‌اند . لکن این نوع را ازتحقیق نظرکسی ازمنطقیان نگار نداشته‌است ، و به‌این مشغول نشده است ، از بهر دو معنی : یکی از تعسّر ودشواری این طریق ، و دیگر دانسته‌اند که این مطلب چنین که همی‌جویند بیرون نیاید ، و واجب نیست قول جزم به عشریّت این مقولات .

واما برسبیل دیگرجزازاین‌دو (وجه) که‌یاد کرده‌ایم، ممکن‌است‌بیان کردن‌به‌عشریّت این مقولات . ویکی ازطریقها که بکار دارند این‌است‌که گویند : شك‌نیست درآنکه جوهر یکی ازمقولات است . پس هرگاه که نه‌گانه عرض پیدا کرده شود ، لازم‌آید‌که مقولات ده باشد . پس‌گویند : عرض یا درنفس جوهر وموضوع خود مستقر و ثابت

بود ، و به هیچ چیز از بیرون حاجت نیاید در پیداکردن استقرار و ثبات وی . و این سه قسم بود : یکی کیفیت ، و دیگر کمیّت ، وسدیگر وضع . و دیگر قسم ازعرض آن بود که ازخارج موضوع بر وی درآید واز وی هیچ مشارکتی نبود ، وآن نیز برسه قسم بود : یکی متیٰ ، ودیگر اَیْن ، وسدیگر ملکه . وباز قسم دیگر ازعرض آن بود که میان موضوع وچیزی ازخارج وی به‌مشارکت بود، واین‌نیز سه‌قسم بود : یکی‌اضافت، ودیگر فعل ، وسدیگر انفعال . واین جمله ده باشد با جوهر به یک جای . ومأخذ این طریق بروجه تقریب است .

واما آنکه خارج این مقولات موجودات دیگر هستندکه زیر اینها نیفتند ، خود چیزی است که منکر نتوان‌شد آن‌راکسی ازمنطقیان و (از)ان جمله یکی نقطه‌است (و) وحدت وچیزهای دیگر نیز هست جز ازاین :

و چون چنین بود ، به جزم نشایدگفتن که مقولات جز این دهگانه نیست ، وهمه موجودات در زیر اینهااند .

وقومی این اعتراض را جواب داده‌اند ، وگفته‌اندکه : وجود این چیزها ، اعنی نقطه و وحدت وآنچه مانند این چیزهاست که خارج مقولات‌اند ، قدح و عیب نکنند اندر دهگانهٔ مقولات . قدح وعیب آنگاه بودکه این چیزها که خارج مقولات‌اند ، جنس باشند یا به محل جنس . واین را مثلی آورده‌اند ، وگفته‌اند که : اگرکسی‌گوید شهرها جز ده نیست ، پس جایی قومی یابند بیابانی که ایشان شهری نباشند ، و زیستن ایشان چنان شهریان (بود) ،این‌معنی قدح وعیب نکند در دهگانهٔ شهرها . وسخن دراین باب بسیاراست . ولکن متعلم را اندراین آموختن بس فایده نبود .

شرایط دو نقیض از چه معنی آید هشت ؟

چو اعتبار کنی شرطها یکان به یکان

نقیضان دوقضیه مقابل‌باشند به‌ایجاب وسلب ، چنانکه از ذات آن مقابل‌واجب آیدکه یکی همواره صادق بود ویکی کاذب . وشرط این دونقیض چون اعتبارکنی‌هشت

باشد و بس .

یکی آنکه موضوع ایشان یکٔ چیز بود ومشترك نبود، چنانکه گویی: هرچه مردم است حیوان است ، یعنی حیوان و مردم مطلق و بس ، گویی در مقابل این سخن : نه هرمردمی نه حیوان است، تا یکی صادق بود و یکی کاذب . و اگر موضوع نیزمشترك باشد ، ولکن مقصود درهردو قضیه یکی بود ، روا بود و راست بود، چنانکه گویی : هرچه سگٔ است ، و به « سگٔ » اینجا یکٔ طبیعت خواهی و بس، چون سگٔ ودده یا سگٔ آبی . و اگر مقصود دراین دوقضیه به سگٔ دو طبیعت بود هردو قول راست بود ومتناقضان نباشند .

و دوم شرط (آنکه) : محمول هردو قضیه یکی بود و مشترك نبود ، چنانکه لفظ « حیوان است » درآن دو قضیّه موجب ایجاب (کند) ، وهمان (را) به‌عینه سالب (سلب) کند .

وچهارم آنکه موجب ایجاب (و) سالب (سلب کند) هردو در یکٔ زمان بعینه باشد.

وپنجم آنکه موجب ایجاب کند و سالب سلب کند هردو در یکٔ جزو باشد ، چنانکه گویی : سقراط سپید هست ، و سقراط سپید نیست ، و به « سپیدی » سپیدی پوست وی خواهیم ، تا متناقض باشد ، ویکی راست بود و دیگر دروغ . واگر دریکٔ قول به‌سپیدی سپیدی پوست وبه‌دیگر سپیدی موی (خواهی) ، روا بود که‌یکی سپیدبود ودیگر نبود ، وهردو قول راست ، ونقیض یکٔ دیگر نبوند .

وششم آنکه آن موجب ایجاب کند و سالب سلب کند در یکٔ جهت باشد از وجود یکی به قوّه نبود و دیگری به فعل زیرا که اگر چنین باشد هردو راست و نقیض یکٔ‌دیگر نبوند، چنانکه گویی: صبی، یعنی کودك، خردنحوی‌است ، وباز گویی کودك‌خرد نحوی نیست و (به) نخستین قول، آن خواهی که او به قوّه نحوی است ، اعنی امکان‌آن داردکه نحو آموزد، ودیگر قول، آن‌خواهی که‌وی نحوی نیست به‌فعل و(اورا) حاصل شود در وقتی .

وهفتم آنکه موجب ایجاب کند وسالب کند بریکٔ نحو باشد ، و به یکٔ اضافت به چیزی دیگر ، چنانکه گویی : ده ضعف است ، اعنی مر پنج را ، و بازگویی : ده ضعف نیست ، یعنی عدد دیگررا . زیراکه چون چنین باشد ، هردو قول راست باشد ، ونقیض یکٔ دیگر نبوند .

و هشتم آنکه یکٔ قضیه کلی بود ودیگر جزوی ، اگر اقاویل محصوره باشد ، چنانکه در یکی سور کلی بود ، یعنی لفظ «کل» ، ودیگر سور جزوی بود ، مثال این چنانکه گویی : هرچه نه‌مردم‌است حیوان‌است ، تا به‌لفظ «هرچه» قضیه کلی گشته باشد ، ودر دیگر قضیّه بازگویی . نه هرمردمی حیوان‌است ، تا به لفظ «نه هر» قضیهٔ جزوی گشته باشد . زیراکه اگر چنین نبود ، روا بود که در یکی از مواد چنان افتد که این ، هردو قضیّه راست‌باشد یا دروغ‌باشد . واگر هردو کلی‌باشد ، یاهردو جزوی (باشد) ، مثال آنکه هردو دروغ (باشد) درماده ممکن افتد ، چنانکه گویی : هرچه مردم است دبیراست به امکان ، و باز گویی : هیچ مردم دبیر نیست به امکان . و این هردو قول دروغ آید ، ونقیض یکٔ دیگر نیستند . و این هردورا متضادان خوانند . مثال آنکه هردو راست باشند هم در این ماده افتد ، چون هردو قضیّه جزوی باشند ، مثال این چنانکه‌گویی : بعضی ازمردم دبیراست به‌امکان ، وباز گویی : بعضی ازمردم دبیرنیست به امکان . واین هردو را الداخلتان تحت التضاد خوانند .

این‌شرایط ازبهر آن‌هشت‌است که‌هردو قضیه (که) نقیض‌یکٔ‌دیگراند ایشان دو قضیه باشند مختلف در کیفیّت وکمیّت ، وموضوع ایشان یکی باشد درمعنی و درجهت ودراضافت . وسلب (سالب) وایجاب موجب‌مرایشان‌را دریکٔ‌زمان‌بعینه‌بود . وچون‌چنین باشد ، ظاهراست که این‌شرایط هشت‌باشد : اول‌اختلاف‌این‌دوقضیه ، دوم‌آنکه‌اختلاف درکمیّت باشد ، سیم اختلاف درکیفیّت ، چهارم آنکه موضوع ایشان یکی باشد ، پنجم آنکه موضوع درمعنی یکی باشد ، ششم آنکه موضوع درجهت یکی باشد ، هفتم آنکه دراضافت یکی باشد ، هشتم آنکه در یکٔ زمان باشد ، اعنی آنکه ایجاب وسلب

در یک زمان بعینه بود .

نقیض مطلق عامی چرا بود دایم ؟

چه راستی و دروغ آید اندراین و در آن ؟

نخست باید که (معنی) قضیهٔ مطلق به اطلاق عام و به‌اطلاق خاص ، که آن‌را وجودی گویند ، وغیر آن‌از انواع مطلق (را) یاد کنیم ، تا چون جواب بیت گفته‌شود متعلم را معلوم گردد .

و بباید دانستن که « مطلق » ، بررأی ارسطاطالیس وشاگردان وی ثاوفرسطیس و ثامسطیوس ، آن بود که در وی لفظ جهت هیچ یاد نکنند ، اعنی لفظ ضرورت و امکان وامتناع ، بلکه لفظی را به اطلاق عام یاد کنند بی هیچ جهت و شرط ، چنانکه گویند : هرچه ب‌است (الف) است ، ونگویند : هرچه‌ب‌است (الف‌نیست) به‌ضرورت یا به امکان . و هم‌چنانکه گویند : هیچ ب (الف) نیست ، ونگویند : به امتناع هیچ ب (الف) نیست ، یاممتنع است که هیچ ب (الف) بود .

پس این قضیه را « مطلق عام » گویند ، زیراکه عام بود مر همه قضایا(ی) دیگر را که به ضرورت وامکان باشد ، وهمه در زیر وی آیند ، زیراکه چون‌گویی : هرچه مردم است حیوان است ؛ این قضیه به لفظ مطلق باشد ، وباز جملهٔ این مطلق‌عام‌باشد که ما در ذکر وی‌یم . وچون به حقیقت نگاه کنی ، این قضیّه درنفس خود ضروری است ، زیراکه حیوانی ، مردم‌را چیزی ضروری‌است . ولیکن چون درقضیه ما به‌لفظ ضرورت یاد نکرده‌ایم (گوییم) که این قضیه هم مطلق است . و هم چنین اگر گوییم : بعضی مردم دبیر است و به این لفظ چیزی دیگر بگوییم ، این قضیه هم مطلق است . ولکن چون به حقیقت نگاه کنیم ، او درنفس خود ممکن‌است ، زیراکه دبیری ، مردم را چیزی امکانی‌است . ولکن چون ما در قضیه لفظ امکان یاد نکردیم ، گوییم که این قضیه هم مطلق است ، و در زیر مطلق عام افتد ، اعنی در زیر چنان لفظی که گوییم : هرچه ب است (الف) است ، بی هیچ لفظ دیگر . و این رأی ارسطاطالیس‌وشاگردان

وی درمطلق ، واین را مطلق عام خوانند .

وباز بررأی اسکندر افرودیسی و جماعتی ازمحصلان متأخران ، مطلق آن بودکه اندر وی یکی از دونوع ازضرورت یاد نکنند . وآن دو نوع یکی آن است که گویی : ایزد تعالی حیّ است به ضرورت ، یعنی همیشه حی‌است لم یزل ولایزال . ودیگرچنانکه گویی : مردم حیوان است به ضرورت ، یعنی مادام تا ذاتش موجوداست ، نه همیشه و نه لم یزل ولایزال ، چنانکه آن پیشین بود . واین دونوع ازضرورت است، که هرگاهی یکی ازاینهادرقضیه(ای) افتد ، چنانکه‌در وی یاد کنی لفظ «ضرورت» واگرنیز یادنکنی، وقضیه ازاین ماده باشد ، به نزدیک این متأخران که یادکردیم ، این قضیّه هم ازجملهٔ مطلقات نباشد ، خواهی لفظ «ضرورت» یادکن ، وخواهی یاد مکن .

و بعداز این‌چهار نوع دیگر ضروری‌است . یکی آنکه گویی : هرچیزی که سپید است مفرق است مر بصررا به ضرورت ، یعنی مادام تا صفت سپیدی با وی است ، نه مادام تا ذاتش موجود است . دیگر چنانکه گویی : قمر منکسف شود به ضرورت ، یعنی نه همیشه ، ویا مادام تا ذاتش موجود است ، بلکه در وقتی از اوقات ؛ وآن وقت نیز معیّن باشد ، یعنی آنگه که قمر مقابله آفتاب بود وعرض نباشد اورا و دریکی از دو عقده باشد ، چنانکه اسباب کسوف . وسدیگر چنانکه گویی : هرحیوانی نفس (زند) به ضرورت ، یعنی نه همیشه تا ذاتش موجود است ، بل در وقتی از اوقات ، ولکن آن وقت معیّن نبود، بل هروقتی که باشد شاید وچهارم چنانکه‌گویی : زید رونده‌است به ضرورت ، یعنی مادام تا رونده است .

پس هرقضیّه‌که یکی ازاین چهارگانه بود ومحمول وی ازاینها بودکه‌یادکردیم ، وآن‌گاه در وی لفظ «ضروری» یاد نکنی ، بلکه محمول وی‌را برموضوع‌وی به‌اطلاق حمل کنی ، چنانکه گویی مثلاً : هرچه سپید است مفرق بصراست ، ونگویی : به‌ضرورت، یا مادام تا سپید است ، وصفت سپیدی دارد ، بلکه به اطلاق یادکنیم .

و همچنین دراین سه نوع دیگرکه یاد کردیم ، هرگاه که قضیّه را به اطلاق

یاد کنیم و لفظ «ضرورت» در وی یاد نکنیم[۱]، و نه هیچ شرط دیگر، آن قضیه (را) به‌نزدیک آن‌قوم متأخران و به‌نزدیک سکندر که فاضل متأخران است، مطلق خوانند. و این مطلق را «مطلق وجودی» گویند.

پس چون این شرح یاد کرده شد در معنی مطلق عام و مطلق وجودی، معلوم گشت هریکی که کدام است؟ و بر رأی کی است؟ ما در جواب بیت چنین گوییم که نقیض مطلق عام، اعنی آنکه بررأی ارسطاطالیس وشاگردان وی است قضیه‌ای‌باشد که محمول وی مر موضوع وی را دایم الحمل بود. ازبهر آنکه هرگاه که ما گوییم که: هرچه ب است (الف) است به اطلاق عام، و در وی هیچ لفظ جهت یاد نکنیم، نه ضرورت ونه امکان ونه غیرآن، این قضیه شامل و جامع بود مرهمه قضایا را از ذوات الجهة وغیرآن، وهمه در زیر وی افتد. پس اگر نقیض سالب جزوی بیاریم و یادکنیم وگوییم: نه‌هر ب (الف) است، هم‌چنان به‌اطلاق عام که درموجبه کلی یادکرده‌بودیم، این قضیه نیز هم‌چنان شامل وجامع بود مرهمه انواع قضایا را از ذوات‌الجهة وغیرآن، تا روا بود که بریکی ازاینها افتد وراست بود، باموجبهٔ کلّی هردو به یک‌جای، تاچنان باشدکه هم‌آن موجبهٔ کلی راست بود و هم این سالبهٔ جزوی، و چون چنین باشد، هر دو قضیه‌راست‌باشند ونقیض یک‌دیگر نباشند. پس اگر خواهیم این‌سالبه جزوی نقیض آن موجبه کلّی مطلق عام‌گردد، به حقیقت باید چنین گوییم که: بعضی از ب دایماً وهمیشه (الف) نیست، یاگوییم: دایماً نه هر ب (الف) است. یا یکی از این دو قضیه راست‌بود ویکی دروغ، زیراکه هرگاه موجبه کلّی مثلاً راست، یعنی آنکه چون گوییم: هرب (الف) است، واو مثلاً به‌آن‌معنی افتد (که هرالفی) از الفات ب **(است درست)** و راست باشد. پس اگر نقیض وی سالب جزوی به اطلاق یادکنیم، گوییم: بعضی از ب (الف) نیست، ندانیم که این نقیض از ب درکدام وقت (الف) نیست، ومارا همی‌باید که هم درآن وقت که موجب کلی راست بود ودر وی هرب (الف) بود، هم درآن وقت بعینه (الف) را از ب سلب کنیم، تااین سالبه جزوی دروغ باشد ونقیض

۱ - ولفظ ضرورت در وی یاد کنیم ؟

آن موجبه کلی راکه راست‌است باشد ، و ما این وقت‌را نشناسیم ، پس حیلت‌ما این‌جا آن‌است که سالبهٔ جزوی را لفظ دایم وهمیشه یادکنیم، تاچون (الف)را ازاین ب درهمه اوقات سلب کرده باشیم ازآن به یک وقت که ما را همی‌باید نیز هم سلب کرده شده بود ، وآن آن وقت‌است که موجبهٔ کلّی در وی راست بوده بود . وچون نه‌چنین‌بود به حقیقت این سالبه جزوی دروغ باشد ، ونقیض آن موجبهٔ کلی راست بود .

وسخن اندر نقایض انواع مطلقات و ذوات‌الجهة سخت باریک و دشواراست . و جز منطق محقق‌را مفهوم نشود . وما در کتاب «بیان‌الحق» این‌معنی‌را به‌شرح تمام وبیان به فهم نزدیک به تحقیق یادکرده‌ایم . هرکه خواهد آن (را) مطالعه باید کردن، تا تمامی نقایض انواع مطلقات وانواع ذوات‌الجهة (را) بداند .

چه چیز منطق و موضوع وی به حد و به رسم

به علم نسبت او ؟ یا به آلت و میزان ؟

اما رسم صناعت منطق و حدوی نیز آن حدی که به حد شرح‌الاسم بود ، نه حد به حسب تبیین‌الذات ، آن‌است که گوییم که صناعت منطق صناعتی‌است که در وی آموخته شود که چگونه کسب باید کرد اعتقادی مجهول از اعتقادی معلوم .

ما نیزگوییم که منطق صناعتی‌است که نگاه دارد ذهن وخاطر مردم را درکسب کردن چیزی مجهول ، ازچیزی معلوم ، چون انتقال خواهدکرد ازچیزی‌مجهول‌به‌چیزی معلوم ، وبیاموزدکه این انتقال چگونه باید کرد .

وگوییم که منطق صناعتی‌است که فرق کند میان حق وباطل ، چه در رأی وچه درافعال ، ومیان راست ودروغ دراقوال علمی .

واما ماهیت موضوع وی و آن وی نیز آن است که گوییم : موجودات بر دو قسم‌اند ، یکی موجود دراعیان ، ودیگر موجود در اذهان . و خود را ، به‌حسب ذات خویش و ازآن روی که او خود موجود است ، اعتباری است جداگانه ، برحسب آنکه دراعیان باشد اعتباری است دیگر، و به حسب آنکه در اذهان باشد اعتباری

است سدیگر.

اما اعتبار به‌حسب ذات وی علی‌حده، آن‌است که موجود از آن‌روی که‌ماهیّت وی است ذاتی‌است علی‌حدّه وبس، وهیچ چیز دیگر نیست. مثلاً حیوان از آن روی که حیوان است حیوانی است مجرّد وبس، ومفهوم لفظ وی جزحیوانی، چیزی دیگر نیست. واما از آن روی که او حیوان‌است دراعیان، یعنی یکی‌است دراعیان‌موجودات، وی‌را اعتباری دیگراست، وآن آن‌است که شخصی‌است حیوان معین و به وی اشارت حسی‌است وآنچه بدین ماند از احوال محسوس ومشارالیه.

واما باز اعتبار وی به‌حسب آنکه دراذهان باشد، آن‌است که اعتبار کنند ونظر کنند دراعراض ولواحق وی دراین وقت در ذهن مردم باشد، وآن لواحق واعراض چون کلی و جزوی وذاتی وعرضی وعلّتی و معلولی وقوی و فعلی است، وآنچه بدین ماند، زیرا که چون مردم درمعنی حیوانی نظر کنند و تأمّل کنند، وی‌را چنان یابدکه بربسیاران همی‌افتد به یک معنی که همه دروی درآن معنی برابر باشند به سویّت، و اگرچه مختلف باشند به صورت. مثلاً چنانکه مردم وفرس وجمل و طیر وسبع همه در معنی حیوانی برابرند. اعنی، هریک ازایشان جسمی‌است متحرّک به ارادت به‌حرکات مختلف. واین (مفهوم) معنی حیوانی‌است، وایشان همه دراین‌مفهوم برابر ومتساوی‌اند. ازاین جا حکم کند ذهن مردم واختراع کند معنی کلی، وگوید که‌حیوان معنی (ای)است که بربسیاران مختلف صورت افتد، یک‌معنی برابر. و این معنی جنسیّت باشد. و این جنسیّت ذهن مردم اختراع کند. وما به لفظ «ذهن» این‌جا نفس ناطقه خواهیم همی. پس این عوارض ولواحق که موجود را باشد، اعنی کلی وجزوی وذاتی وعرضی وعلتی و معلولی، درآن وقت که وی در نفس مردم باشد و نفس مردم احوال اورا اعتبار همی کند، این‌عوارض بعینها موضوع علم منطق بود. وماهیّت منطق باز تصرّف کردن است ونظر کردن دراین عوارض.

پس رسم موضوع علم منطق آن است که گوییم: موضوع علم منطق عوارض

موجودات است در آن وقت که در نفس و ذهن مردم باشد. و قول ما «عوارض موجودات» چون جنس است در رسم کردن موضوع علم منطق، و قول ما «آنگاه که درنفس وذهن وتصوّر مردم بود» چون فصل است که جدا (کند) مرموضوع علم منطق را از دیگر چیزها، اعنی جدا کند مراین عوارض را که یاد کردیم که درنفس مردم بود، ازدیگر انواع عوارض که درنفس مردم باشد. این است جمله رسم وحد صناعت منطق وآنِ موضوع وی، وشرح ماهیّت علم منطق که خود چه چیزاست؟

واما آنکه صناعت منطق صناعتی است علمی یا آلتی است مرتحصیل صناعت علمی‌را، این معنی مطلبی است علمی؛ به حسب دو اعتبار مختلف دو چیز گردد. اما از آن روی که اعتبار علم مطلق را کنی، اعنی آنچه علم منطق درنفس خود صورت معلوم است که نفس آن را از وی انتزاع کند در خود تصور کند، ازاین روی منطق جزوی ازعلم باشد، زیرا که وی هم صورت معلولی است در نفس عالم انتزاع کرده از معلوم. وباز آن که اعتبار ازآن روی کنی که علم منطق درنفس‌خود مقصود ومطلوب نیست، بلکه قصاری و غایت وی آن است که اورا بدست آرند، تا به وی اقتناص کنند مجهولی‌را ازمعلومی، واورا بکار دارند درکسب کردن صناعات علمی دیگر، از این روی او جزوی از علوم است، بلکه وی آلت علوم نظری است. براین هردو وجه حمل شاید کردن اورا، وهرکدام‌گیری صواب باشد.

مقدّمات معدّ نتیجه یا علل اند
به گاه تألیف اندر خواطر و اذهان

اگر معدّ و معین اند نفس را نه علل
چه چیز علل جز این معدّ و این اعوان؟

وگر به خود علل اند و نتیجه معلول است
چه حاجت است بدین اقتران و (مقترنان)؟

وگر به صورت این اقتران شوند و علل
چه چیز آنکه کند نفس را معدّ و (معان)؟

سخن درشرح این بیتها وجواب آن مرکب است از دو علم : یکی علم منطق ، و دیگر علم نفس . و ببابد دانستن که همه چیزهای بودنی آنچه بوداست وآنچه می‌باشد وآنچه خواهد بود ، همه در عالم غیب مصوّر است ، و معلوم به نزد ایزد تعالی و به نزدیک عقول فعال ، وما به «واهب صور» هرکجا یاد کنیم این همه را خواهیم ، و هم‌چنین به نزدیک عقول ونفوس .

عقول بشری در جبلت آفرینش وی آن است که می‌باید که هرچه بودنی باشد انسان را نیز معلوم باشد ، و به نزدیک ایشان معقول و متصوّرگردد . ولکن از جهت استعمال و انغماس نفوس بشری درامور طبیعیات و علایق آن ، از ادراك وآگاه بودن معانی وخبرهای بودنی که در غیب است بازمانده است . پس هرگاه که این نفوس را فرصتی و رهایی باشد ، در وقتی از اوقات و درآنی ازآنات ، از علایق محسوسات و طبیعیات ، درآن وقت یا درآن «آن» به‌عالم غیب پیوندد به عقول فعال ، وآنچه در عقول فعال است در وی متصوّر ومتنقّش شود ، وآن را به جمله مطالعه کند ، وحقایق چیزها ازآن جا بداند . وهم‌چنین ازجهت معلومات سابق که وی‌را باشد ، بر مجهولات واقف شود ،ازجهت مطابقت آنچه درعالم غیب باشد ، و به‌نزدیک عقول‌فعال باشد.

وچون این‌مقدمه دانسته آمد ، باید تأمّل وتفکّر کردن‌مردم درچیزها که معلوم باشد ، وتصرف کردن وی اندرآن تا ازآن‌جا چیزی‌را که نشناخته باشد (حاصل آید)، واین فعل از وی طلب کردن حد اوسط است ازقیاس ،تا به‌حد اوسط به‌آنچه مطلوب است برسد . پس هرگاه که حد اوسط در ذهن وخاطر مردم حاصل‌شد وبدست آمد ، چون از وی مقدمه سازد ، وهردو مقدمه را باهم اقتران افتد برصورتی وتألیفی که قیاس منتج ومفید درحال و درآن ، چون این دو مقدمه دمادم یک دیگر به نفس مردم اندر آیند برصورت اقتران قیاسی ، درآن لحظت و (آنْ) نفس مردم به‌عالم غیب پیوندد. زیرا که این مقدمات و اقتران قیاسی معدّات و معینات‌اند مر نفس را دراتصال به عالم غیب و مطالعت آنچه در عقول فعال است . و هم‌چنین این مقدمات دور کننده‌اند مر

نفس را ازعلایق آن محسوسات و جمله طبیعیات. پس چون نفس مردم به‌اعداد واعانت مقدمات برصورت اقتران قیاسی شایسته‌گردد مر پیوسته‌گشتن به عالم غیب ، هم در آن لحظه و (آن) متصل گردد به عقول فعال و عالم غیب ، وآن چیز که در آن عالم است در وی منتقش شود. وازآن جا صورت مطلوب وی اورا حاصل آید. واین معنی را محققان‌ومتقدمان «صورت‌بخشیدنی» خوانند از واهب‌صور مرنفوس‌بشری‌را، به‌واسطهٔ حد اوسط وصورت اقتران قیاسی.

پس‌حق آن‌است وجواب بیتها آن‌است که‌مقدمات همه معدّ ومعین‌اند مرحاصل شدن نتیجه را ، و علّت حاصل شدن نتیجه و مفید وی واهب صوراست ، و حصول نتیجه از عالم غیب‌است ، ولکن به واسطهٔ مقدمات و اقتران قیاسی ، و به اعداد او مر نفس‌را، و بدور کردن این مقدمات مرنفس‌را ازمحسوسات ومتخیّلات تا به‌خویشتن باز افتد ومتصور کردن معقولات ازاین جا نتیجه معلوم گردد.

نخست منطق بود است یا علوم نظر؟
کاین‌هم چو میزان وان هم چو مال‌و سود وزیان
اگر نخست ترازو نهی ، که بود به‌کار
چو مال و مایه نبود این سخن بود هذیان
وگر نخست علوم نظر نهی و از او
گرفته منطق ، گفتند این چنین ، نه چنان
پس ار چنین شمری آن علوم‌را به چه‌چیز
درست گردد بی آلت و بیان و ضمان

حق آن است که صناعت علم منطق را استنباط کرده‌اند از علوم نظری. و ارسطاطالیس به این اعتراف دارد ، و درمقامت سوفسطائیان این معنی یاد کرده‌است، واشارت به‌آن کرده است که وی صناعت علم منطق را بعضی ازآن میراث یافته است از (متقدمان) و بعضی خود استنباط کرده‌است. و چنین گفته‌است که ما درهمه اجزای

علم منطق در هریکی از آن چیزی میراث یافتیم از متقدمان ، مگر در صناعت مقامت سوفسطائیان ، که دراین صناعت چیزی میراث نیافتیم که آن‌را قدری باشد ، واین یکک صنعت‌را به کلیّت و جمله ما استنباط کردیم . پس اگر دراین یکک فن ازفنون علم‌منطق تقصیری افتاده‌باشد ، باید که مارا بدان معذور دارند ، که ما استنباط این به جمله بررأی نظر خود کردیم ، روا بود که بدین معنی تقصیری دراو افتاده باشد .

وخواجه رئیس ابوعلی سینا ، قدس‌الله (وجهه) العزیز ، این معنی را درکتاب شفا یادکرده است ، و بر بزرگی وجلالت وقدر معلم اول ارسطاطالیس ثنا کرده‌است . وچنین گفته‌است که بنگرید تا آنچه این عظیم همی گوید ، و تأمل کنید مرقول اورا در این معنی ، و نگاه کنید تا دراین هزار و سی صد و سی اند سال که میان ما وآنِ وی است ، هیچ کسی آمد که (تو) انستن گفتن که راست گفته است معلم اول این معنی و این تقصیر که همی گوید درفلان‌موضع کرده‌است ، هیچ کس قوه وطبقهٔ آن نبوده‌است که این توانستی گفتن ، بل خود آنچه گفته است و کرده‌است تمام‌است ، ودرآن هیچ تقصیر نیست . واو این سخن به طریق اعتراف کردن یادکرده است به عجزی که درقوّهٔ بشری هست درنظر ودر دراك به حقایق اشیا .

پس‌حق آن‌است که‌صناعت‌منطق‌را استنباط کرده‌اند بعضی (را) ارسطاطالیس ، وبعضی ازمتقدمان دیگر ازعلوم نظری ، چنانکه برهان را ازهندسه وریاضیات استنباط کرده‌اند ، و هم‌چنین جدل را استنباط کرده‌اند ازمحاورات ومعلومات‌مردمان ، وهم‌چنین خطابت را استنباط کرده‌اند از وعظ مردمان مر یکک دیگر را .

و بباید دانستن که این علوم نظری که اجزای علم منطق در وی بکار داشته‌اند متقدمان ، روا بود که این‌علوم‌را دریافته باشند وتصحیح کرده بوند ، وحقایق وی‌بشناخته باشند ، آن کسانی که اول استنباط کرده باشند بی استعمال صناعت منطق اندر وی ، و بی‌حاجتی به‌آن ، بلکه خود حق این‌است ، زیراکه‌همه علمها وصناعات‌را چون استنباط کرده‌اند ، هریکی (ازآن را مستنبطی) که ابتدای آن علم یا صناعات از وی بود ، واین

استنباط به طریق حدس باید که بوده باشد . ومعنی حدس آن است که نفس (مردم در مرتبت) خود چنان افتاده باشد که به حد اوسط ناگاه باز خورد ، بی آنکه تفکر کند و حد اوسط را طلب کند و به طلب بدست آرد ، بلکه خود چنان باشد که در هرچه اورا باید (ودر عینیّت) افتد حد اوسط بدو باز خورد وپیش وی همی آرد . وهرکجا حد اوسط حاصل گشت ، اقتران قیاسی وحصول نتیجه درآن لحظه به‌آن متابع باشند . واین معنی ، اعنی حدس قدسی و ذکی شبیه وحی والهام است که مرنفوس انبیا وحکمای بزرگ و اولیا واصحاب کرامات را افتد . و بدین طریق از غایت خبر دهند . پس علوم نظری ومنطق که آلت وی است . و هم‌چنین همه صناعات دیگر به قوّهٔ حدس قدسی حاصل آمده و بوجود آمده است .

و بباید دانستن که هرگاه که این علوم وصناعات را انقراض و اندراس افتد در دهور طوال ، به سبب حوادث کبار عظام شبیه طوفانات و اجتماع کواکب بر انتحال که اقتضای خرابی کلی کند ، چنان که مثلاً از نسل وحرث چیزی نماند ، یا اگر ماند سخت اندك بود . بعدازآن رواست وحق است که کسی دیگر پیدا آید ، وعلوم نظری را ومنطق را ودیگر صناعات را از وی ابتدا باشد به این طریق حدس قدسی وپیوستن به عقول فعال واتصال فیض واهب صور به وی . وطریق حق جز این نیست . و تعلیم یکی از دیگری نامتناهی روا نیست . چنان که در علوم حکمت درست شده‌است . وما نیز بعداز این درشرح مسائل الهی ازاین قصیده یادکنیم ، ودرطبیعیات نیز شرح به‌شرط گفته آید ، انشاءالله .

٦

تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار

لنصير الدين الطوسى

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ، محقّ الحق ، ومبدع الكل ، والصّلوة [والسّلام] على محمّد خير الرسل ، وعلى آله الدّاعين الى ارشد السُّبُل . قال مولانا الفاضل ، كاشف مُعضِلات الاسرار ، محكّك نقود نتائج الافكار ، نصير الملّة والدّولة والدّين ، محمّد بن محمّد بن الحسن الطّوسى ، اطال الله بقاءهُ :

وبعد ، فانّى لمّا تصحّحت كُتاب الفاضل ، اثير الدين ، المفضّل بن عمر الاَبْهرى ، رحمه الله ، المسمّى بتنزيل الافكار فى تعديل الاسرار الذى قصد فيه تحرير ماادّى افكاره اليه واستقرّ رايه عليه ، من القوانين المنطقيّة والحكميّة ، ذاكراً فيه فساد بعض الاصول المشهورة ، اردت ان اثبت ماسنح لى من الردّ والقبول على بعض مآخذه فى تلك الاصول ، لاسيّما المنطقيّة . ففعلت ذلك ، وبدأتُ بها ، وسمّيتهُ تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار . وها انا اشرع فيه ، مستعيناً بالله ، انّه حسبي وعليه توكّلى .

اقول : صاحب الكتاب رتّب المنطق فى مقدمة و خمس مقالات .

المقدمة

[وهى فى غرض المنطق]

(التّصور و التّصديق)

قوله : اعلم ان العلم هو حصول صورة الشيء فى العقل ، وهو إمّا تصور فقط ، كتصوّر معنى الانسان ، وإمّا تصور معه تصديق ، كما اذا تصورنا معنى قولنا «الانسان

حيوان » ، ثمّ صدّقناه. فالتصور هيهنا هو ان يحصل فى العقل تصور الطرفين مع التاليف بينهما ، والتصديق هو ان يحصل فى العقل صورة هذا التاليف مطابقة للاشياء انفسها .

اقول : امّا قوله « ثم صدقناه » يجب انيكون مراده به هو بحسب مافسرّ التصديق به ، وهو ان يحصل فى العقل صورة هذا التاليف مطابقة للاشياء انفسها ، ويكون حينئذ معنى قوله « ثم صدقناه » اى ثم حصل فى عقلنا صورة هذا التأليف . وليس المفهوم من قوله « اذا تصورنا معنى قولنا الانسان حيوان » الّا حصول صورة هذا المجموع لنا فى العقل ، فيكون معنى قوله « اذا تصورنا معنى قولنا الانسان حيوان ثم صدقناه » هو قولنا اذا حصل لنا صورة هذا المجموع المشتمل على صورة الطرفين والتاليف ، ثمّ حصل لنا صورة هذا التاليف. لكن لا يمكن حصول صورة هذا المجموع الّا بعد حصول صورة اجزائه التى منها صورة هذا التاليف ، فيكون حصُول صورةِ هذا التاليف بعد حصول صورةِ هذا المجموع حصولَ الحاصل ، وهو محال. وعلى تقدير صحته ، يكون حصول صورةِ هذا التاليف فى العقل من باب التصور . والّذى من باب التصديق هو حصول التاليف نفسه ، لا حصول صورته .

فان قيل : مراده من قوله « ثم صدقناه » اى ثم حكمنا بصدقه على ماهو تفسير التصديق بحسب اللغة دون الاصطلاح ، قلنا : الحكم بالصدق تصديق ثانٍ ، وكلامنا فى التصديق الاول . و ايضاً يلزم ان لا يكون الحكم الذى نكذبه تصديقا ، وهو خلاف ماذهب اليه . فان قيل: المراد منه اى ثم حكمنا به ، قلنا: هذا يصح ، لكنّه يخالف تفسيره وتفسير غيره للتصديق فان التصديق هو تصورات مع الحكم ، وهيهنا اراد به الحكم وحده .

ثم اقول على قوله « مطابقة للاشياء انفسها » ان قيد المطابقة انما يعتبر فى تفسير الصدق لا فى تفسير التصديق بهذا المعنى ، فان التصديق بهذا المعنى ربّما لا يكون مطابقا ، او لا يعتبر فيه المطابقة. وله ان يصطلح على هذا مخالفاً لمن عداه ، وحينئذ يكون عليه ان يراعى اصطلاحه حيث يستعمله ، لكنه سيقسم التصديق عن قريب الى بديهى و الى كسبىّ ، وبعد ماوقع للعقلاء فيه خلاف فى القسم الكسبى ، ولا يمكن ان يكون جميع ماوقع فيه

خلاف مطابقا . فاذن بعض التصديقات لايكون مطابقاً بحسب قوله .

وايضاً قسم القضايا فى اللامع الاول من المقالة الخامسة من هذا الكتاب الى مايؤثر فى النفس بامر تصديقى والى مايؤثر بامر غير تصديقى ، و ادرج الظنّيات و المشبّهات والالتزاميات فى القسم الاول . فاذن ادرج فى التصديقات مالايكون مطابقا وما لايعتبر فيه جميعا ، وظهر منه انه لم يستعمل ذلك الاصطلاح .

فان قيل : التصديق الذى هو احد قسمى العلم يجب ان يكون مطابقاً ، وا ّلا فلم يكن علماً ، وهو انما قسم العلم هيهنا بالتصور والتصديق لاغير ، قلنا : العلم يطلق على ما ليس بيقينىّ ، كالجدل وغيره ، ولايجب ان يكون ما يقع فيه من التصديقات مطابقه ، وايضاً ليس كلّ مايجب ان يطلق يجب ان يعتبر فى تفسيره المطابقة ، فان بَيْن مايتضمن معنى المطابقة وبَيْن مايلتزمه فرق .

وممّا يشبه ذلك انّا اذا قلنا : الحيوان ينقسم الى ناطق والى غير ناطق ، ثمّ فسرنا الناطق وحده ، لااقول : الناطق الذى هو الحيوان بانّه جسم من شانه ان يميز فقد اَخْطانا ، لانّ الجسم لايدخل فى مفهوم الناطق ، ولذلك يطلق الناطق من بعض الوجوه على ماليس بجسم فى المفارقات ، مع انّ الناطق من الحيوان لا يكون ا ّلا جسماً ، فالناطق بهذا المعنى انّما يدل على الجسم بالالتزام دون التضمن . وهكذا حال التصديق فى استلزام المطابقة العارضة له عند كونه علميا .

وايضاً مفهوم المطابقة ، ان كان معتبراً فى مفهوم التصديق العلمى ، فهو ايضاً معتبرٌ فى مفهوم التصور الذى هو قَسيمُهُ . فاعتباره فى احد القسمين دون الاخر عدولٌ عن الصواب .

لايقال : التصور الساذج لايمكن ان يعتبر فيه المطابقة ، وا ّلا لم يكن ساذجا ، لانا نقول : التصور ينقسم الى حقيقى يتقدمه العلم بوجود المتصور ، ويشترط فيه ان يكون مطابقاً للموجود ، وا ّلا فكان تصوّراً لغير ذلك المتصور ، وهو جَهْل ، والى غير حقيقى يتقدّم العلم بوجود المتصور ولا وجوده ، وهو تصور بحسب الاسم ، والاولى به ان يعدّ فى المعارف

اللفظية. فظاهرٌ ان التصور العلمى الذى هو قسيم التصديق العلمى ان يعتبر فيه المطابقة ايضا. واذا اعتبر ذلك فى التفسير الذى ذكره، لم يكن بين التصور والتصديق فرقٌ، الاالفرق الذى بَيْنَ تصور المؤلف و بَيْنَ تصور التأليف، سواء كان كلاهما مع اعتبار المطابقة او لم يكن.

(المنطق ينقسم الى بديهىّ والى كسبىّ)

قوله: لايقال: المنطق لا يخلو اِمّا ان يكون كله كسبياً او لايكون، والاول باطلٌ، واِلّا لاحتاج الى قانون خارج عنه ويؤدّى الى التسلسل فيمتنع تحصيله، فتعين الثانى، ولاحاجة الى تعليمه، لانه حينئذ اِمّا ان يكون كله بديهيّا او بعضه بديهيّا و بعضه كسبيّاً. و ايّاً ماكان، فلاحاجة اليه؛ امّا على القسم الاول، فظاهر، وامّا على القسم الثانى، فلانّ البديهى اِمّا ان يستقل باكتساب المجهولات او لايستقل، والثّانى باطل، واِلّا لكان الكسبى منه محتاجا الى منطق آخر. فتعين الاول، فلاحاجة الى تحصيل القسم الكسبى منه. فاذن لاحاجة الى المنطق.

لانا نقول: لانسلم انّ البديهى اذا كان مستقلا باكتساب المجهولات، فلاحاجة الى تحصيل القسم الكسبى، وانّما يلزم ذلك ان لوكانت الافكار المستعملة فى اكتساب المجهولات كلّها واقعة على القسم البديهى ومنها مايقع على القسم الكسبى. فالّتى تقع على القسم الثانى ربما يعرض فيه الخطأ، فلابدّ من حصول قانون، فاصل بين الخطاء والصواب.

اقول: حاصل ماذهب اليه فى حلّ الاشكال انّ المنطق ينقسم الى بديهى يستقل بافادة طريق الاكتساب لبعض المجهولات، والى كسبىّ يكتسب بالقسم الاول وحده، ثم يكتسب بهما سايرالعلوم. والاولى ان يقسم المنطق الى ثلثةاقسام، ليكون مطابقا للوجود، فانّ الكسبى ينقسم الى مالايقع فى اكتسابه حاجة ضرورية الى المنطق، ولا الى القسم الاول منه من حيث هو قسم من المنطق، ولا يمكن ان يقع فيه خلاف، وهو كاكثر الحسابيات والهندسيات التى يتألف من مبادى بديهية بقياسات بيّنة بانفسها، والى مايقع فى اكتسابه حاجة الى القسمين المذكورين، وهو المسايل التى وقع فيها خلاف بين المنطقيين.

(هل المحكوم عليه معلوم ؟)

قوله: لايقال : لو صدق قولنا « ان كل ّ محكوم عليه معلوم باعتبار » لكان لاشىء من المجهول مطلقا بمحكوم عليه ، وهو كاذب ، لانه لو صدق ، فالمحكوم عليه فى هذه القضية ان كان مجهولا مطلقا ، لزم اجتماع النقيضين على الصدق ، وان كان معلوما باعتبار ، لزم كذب القضية ، لان كل معلوم باعتبار فهو محكوم عليه بكونه معلوما باعتبار ، فهو محكوم عليه بكونه معلوما باعتبار .

لانا نقول : لانسلم انه لو كان معلوما باعتبار ، لزم كذب القضية . واما قوله بان كل معلوم فهو محكوم عليه بكونه معلوما باعتبار . قلنا : لِمَ قلتم بانه يلزم منه كذب ما ذكرنا من القضيّة ؟ وهذا لان ّ قولكم « المحكوم عليه فى هذه القضية معلوم باعتبار ، وكل ّ معلوم باعتبار فهو محكوم ٌ عليه بكونه معلوماً باعتبار » ينتج ان ّ المحكوم عليه فى هذه القضية محكوم عليه بكونه معلوما باعتبار وذلك ، لايوجب كذب قولنا « لاشىء من المجهول مطلقا بمحكوم عليه » لاختلا فهما فى الموضوع .

اقول : التحقيق فى ذلك ان ّ المجهول مطلقا يوجد على وجهين : الاوّل مدلول هذه اللفظة وحده ، والثّانى مدلوله مع اتصافه بكونه مجهولا مطلقا و بالوجه الثانى لايكون مجهولا مطلقاً ، لان ّ الاتصاف بالمجهولية امر معلوم ، والموصوف بامر معلوم يكون معلوما من حيث ذلك الوصف . فالمحكوم عليه فى قولنا لاشىء من المجهول مطلقا بمحكوم عليه من حيث امتناع الحكم عليه ، هو المأخوذ بالوجه الاول ، ومن حيث الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، هو المأخوذ بالوجه الثانى . وذلك هو المراد من اختلافهما فى الموضوع .

(هل المعنى المفرد مميّز اوموصل ؟)

قوله : ومن المعلوم بالضرورة ان المعنى المفرد لا يوصل الى التّصديق ولا الى تصور كنه حقيقة الشّىء ، وانّما يقع به تميز الشّىء عن غيره فقط .

اقول : هذا الكلام يقتضى تجويز كون المفرد رسماً مفيداً للتمييز ، والمنع من كونه رسماً مفيداً للتصور الحقيقى ، مع الادّعاء بان العلم بذلك اضطرارى ، والاول والثالث

من هذه الدعاوى ممنوعان . وذلك انّ بعض المحدثين زعموا انّ الفصل والخاصة مفردين يفيدان تعريفا حديّاً او رسميّاً ناقصاً . و الى هذا ذهب صاحب الكتاب. وامّا المحقّقون من المنطقيّين ، فقد بيّنوا انّ الفصل والخاصة ، كالناطق والضاحك للانسان مثلاً ، لايدلّ لان الّا على شىء مّا هو ذونطق او ذوضحك من غير تقييد، وفيهما تجويز ان يكون ذلك الشّىء اعم من الانسان او اخص منه او مساويا له او على وجه غير ذلك . فاذن مجردهما لايفيدُ تصوّر حقيقة الشّىء ولا تميزه عمّا عداه ، ما لم يتقيد بماتقيد تخصيصهما بالنوع كالجنس ، او لم يقترن بشىء اخر يفيد التخصيص والعلم بالتقييد المغاير لهما او مايجرى مجراه غير العلم بكل واحد منهما وحده . فاذن ، لااقلّ فى كلّ تعريفٍ من علمين من حقهما ان يدل عليهما لفظان ، ولذلك عدوا التعريف فى جملة الاقوال المؤلّفة ، ولم يجعلوه الفاظاً مفردة ، ولم يقسموه ايضاً الى قسمين : الاول اقوال والثانى الفاظ . وامّا ادّعاء العلم الضرورى بانّ اللفظ المفرد لايوصل الى التصديق ولايفيد معرفة المهية ويفيد التمييز ، فمّا لم يذهب اليه احد .

(موضوع المنطق هو المعقولات الثّانية)

قوله : و موضوع المنطق ، اعنى الشّىء الذى يبحث فيه المنطقى من لواحقه من حيث هو هو ، انّما هو التصورات والتصديقات ، لانه باحث عن الموصل الى التصور ومايتوقف عليه الموصل ، لكون الشّىء كلّيا وجزئيا ، وذاتيا وعرضيا ، وامثال ذلك ، وباحثٌ عن الموصل الى التصديق وما يتوقف عليه الموصل الى التصديق ، إمّا توقفاً قريباً ، ككون الشّىء قضية وعكس قضية ونقيض قضية وامثال ذلك ، او بعيداً ، ككون الشّىء محمولاً او موضوعاً . وهذه احوال تعرض للتصورات والتصديقات من حيث هى هى . فلاجرم كان موضوعه التصورات والتصديقات .

اقول : ان عنى بالتصورات والتصديقات جميع مايقع عليه هذان الاسمان ، فهى العلوم باسرها ، لانّه قسم العلم اليهما ، وحينئذ يكون المفهوم منه انّ موضوع المنطق هو جميع العلوم ، ولاشك فى انها ليست بموضوع المنطق . وان عنى بالتصورات والتصديقات

مدلولاتهما من حيث هى تصورات وتصديقات . فهى لا يمكن ان يكون من تلك الحيثية موضوعاً للمنطق .

امّا اوّلاً ، فلانّ التّصور ، من حيث هو تصور ، لا يمكن ان يتناول غير المفهوم من التصور شيئاً كالكلى والجزئى والذاتى والعرضى وغيرها ، لانّه انّما يكون تصوراً من حيث كونه ادراكاً ساذجاً فقط ، ويكون كليا من حيث كونه ذا مفهوم صالح لان يقع على كثرة ، ولاشك فى تغاير الحيثيتين . وكذلك فى التصديق وفى ساير ما ذكره او لم يذكره .

واما ثانياً ، فلانّه اعترف بانّ المنطقى باحثٌ عن الموصل الى التصور والى التصديق والى الموصل اليهما لا يجوز ان يكون التصور من حيث هو تصور والتصديق من حيث هو تصديق ، لانّ الشىء لا يكون موصلاً الى نفسه .

واما ثالثا ، فلانّ التصور والتصديق ، من حيث هما تصور و تصديق لايكونان بحدّ ولا بقياس من حيث هما حدّ وقياس . فانّ التصور والتصديق ماهيتهما الادراك ، والحدّ والقياس ماهيتهما القول ، ولا الحد والقياس بعرضين ذاتيين لهما ولا لجنسهما ولا بالعكس . انّما التصور والتصديق يصدقان على المفهوم من اجزائهما و على الشّىء الذى يوصل الحد والقياس اليه صدقهما على غيرهما من ساير اجزاء العلوم ، لا من حيث هما تصور وتصديق ، بل من حيث يحمل على جميع ذلك ، احدهما او كلاهما ، حمل الاعراض العامّة على معروضاتها .

فان قيل : كل مايوصل الى تصور او تصديق يكون علّةً له ، والنظر فى الشّىء لايتم الا بالنظر فيما هو علة له . فاذن النظر فى الحد والقياس مما لايتم النظر فى التصورات والتصديقات الّا اليهما .

قلنا : النظر فى علة موضوع العلم لايكون جزء من العلم الباحث عن ذلك الموضوع . والا فكان النظر فى اثبات واجب الوجود جزءاً من كل علم من العلوم .

والحق ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية ، من حيث يتوصل النظر فيهما من المعلومات الى المجهولات ، او الى شىء ما يشبه ذلك ، كالالزامات و الاقناعات

والتخييلات وغيرها. والتصور والتصديق من جملة المعقولات الثانية، كما ان الحدّ والقياس واجزائهما، كالكلى والجزئى، و الموضوع والمحمول والقضية والمقدمة والنتيجة وغيرها ايضا من جملتها، اذا تخصصت بالقيد المذكور على مابيّنه اهل الصناعة.

فى المقالة الاولى

فى اللّامع الاوّل

فى الالفاظ

قوله : والمفرد ان لم يصح لان يخبر عنه فهو الاداة .

اقول: الهمزة فى قولنا «اضرب» وما يجرى مجراها لايصلح لان يخبر به ، وكذلك لفظة اذا وما يشاكلها الا اذا عدل فى الاول الى معناها وفى الثانى الى جزء معناها ، لكن كثير من الحروف اذا عدل عنها الى اجزاء معانيها ولوازمها ، صلحت تلك الاجزاء لان يخبر بها او عنها .

قوله : وان صح فان دل على حدث ونسبة الى موضوع وزمان لتلك النسبة خارجا عن الحدث ، فهو الكلمة كضرب ، فانّه يدلّ على وجود الضّرب من شخص غير معين فى زمان ماضى . وان لم يدلّ فهو الاسم ، فدخل فى الاداة لفظ هو وامثالها ، مالايصح لان يخبر به عنه عند استعمالها للربط ، وكذا لفظ كان النّاقصة وامثالها ، ممّا لايدلّ على الحدث ويدلّ على النّسبة الى موضوع ، وخرج المتقدّم عن الكلمة ، فانّه وان دل على الحدث وهو التقدّم ، وعلى نسبة الى موضوع ما لكن مايدل على زمان لتلك النسبة خارج عن الحدث ، وخرج عنها الصبوح ايضاً ، فانّه لايدّل على النّسبة الى موضوع ، لانّ المراد بالنّسبة نسبة بها يصدق الشّىء على الموضوع صدق ضرب على زيد .

اقول : اوّلاً : تفسير النّسبة بما ذكره يقتضى ان لايكون صيغة الامر كقولنا اضرب كلمة ، لانّ المعنى المنتسب فيها الى الموضوع الّذى هو المخاطب لا يصدق عليه صدق

ضرب على زيد ، الّا اذا عدل الى معنى الاخبار . وثانياً، انّا لانسلّم خلق معنى الصّبوح عن الدلالة على معنى النّسبة لانّه لايدلّ على الخمر مقترنا بوقت الصبح فقط ، بل على اتصاف الخمر بكونه مشروباً فى ذلك الوقت . وذلك الاتّصاف يدلّ على الانتساب الى شارب لا بعينه . ولئن سلمنا انّ الصّبوح خالٍ عن معنى النسبة ، لكونه اسماً غير مصدر، لكن الاصطلاح لا شكّ فى اشتماله على معنى النسبة ، وهو مع ذلك خارج عن الكلمة . فاذن ليست العلة فى خروج الصبوح عن الكلمة خلوة عن النسبة وحده، بل العلّة فيه و فى الاصطباح عدم دلالتهما على الزمان المقترن بمعناهما ، فانّ زمان الصّبح الّذى يدّلان عليه جزء من معنيهما ، والزّمان الّذى يعتبر اقترانه بالمعنى المنتسب . الى موضوع فى الكلمة ، هو زمانٌ محصّلٌ من الازمنة الثلاثة ، خارج عن المعنى ، لاحقٌ به يوجب تصريف اللّفظ اقتران ذلك الزمان بنسبة ذلك المعنى الى موضوع . و الاصطباح لتجرّده عن هذا الاقتران خرج عن الكلمة . وامّا الصبوح فهو وان اشتمل على معنى النّسبة ، لكن لم يشتمل على تعلّق تمام معناه بمعنى النّسبة ، فانّ الخمر والصّبح لايتعلّقان به . انّما المتعلق به صفة مّا للخمر الذى هو جزء من معناه وذلك مع التجرّد عن الاقتران سببان لخروج الصبوح عن الكلمة .

قوله : والكلمة والاداة يصحّ ان يخبر عن مسمّاها معبراً عنها باسم ، مثل قولنا «مسمى ضرب غير مسمى فى» ، لكن لايصح الخبر عن مسماهما بمجرد ذكرهما، فالذى يصح الخبر عن مسماه بمجرد ذكره هو الاسم فقط .

ولئن قلت : لو صدق قولنا انّ الكلمة والاداة لايصح الخبر عن مسماهما بمجرّد ذكرهما ، فالخبر عنه فى هذه القضية ان كان مسمى الكلمة والاداة ، لزم التناقض، وان كان مسمى الاسم لزم كذب القضية ، لانّ مسمى الاسم يصح الخبر عنه بمجرد ذكره .

قلنا : لانسلم انّ المخبر عنه ، لو كان مسمى الكلمة والاداة لزم التناقض . و انما يلزم ذلك ان لو كان مخبراً عنه بمجرّد ذكره. وهذا لانّ المخبر عنه انما هو مسمّى الكلمة والاداة معبّرا عنهما بلفظ الكلمة والاداة .

ونقول ايضاً : لا نسلم انّ المخبر عنه لو كان مسمى الاسم لزم التناقض . وانما يلزم ذلك ان لو كان مخبرا عنه بمجرد ذكره ، وهذا لانّ المخبر عنه انّما هو الكلمة والاداة معبرا عنهما بلفظ الكلمة والاداة .

ونقول ايضاً : لا نسلم ان المخبر عنه لو كان مسمى الاسم لزم كذب القضيّة ؛ وهذا لازم اذا صدق ان المخبر عنه فى هذه القضية مسمى الاسم ، وكل ماهو مسمى الاسم يصح الخبر عنه بمجرد ذكره ، ينتج انّ المخبر عنه فى هذه القضية يصح الخبر عنه بمجرد ذكره ، وذلك لا يوجب كذب قولنا : الكلمة والاداة لايصح الخبر عن مسماها بمجرد ذكرهما لاختلافهما فى الموضوع .

اقول : انما يصح قولنا : ضرب فعل ماضٍ ، وفى حرف جرٍّ ، لانّ لفظ ضرب فى قولنا ضرب فعل ماض حكاية الكلمة لا الكلمة . وكذلك لفظ فى حكاية الاداة لا الاداة .

والتّحقيق فى هذا الموضع انّ الكلمة هى الدالة على حدث مقترن بزمان . فاذا عبّرنا عنها بلفظة او حكاية كيف كانت ، سواء كانت اللّفظة والحكاية اسم الكلمة او صيغتها بعينها او غيرها ، كالالفاظ التى تسمى فى النحو اسماء الافعال ، كانت تلك العبارة اسماً ، لانها انّما دلّت على ماهو دالّ على حدث مقترن بزمان ، ولم يدلّ هى على حدث مقترن بزمان . والدال على الدال على الشىء ليس بدال على الشىء اول دلالته ، ثمّ اذا قلنا : الكلمة يمتنع الاخبار عنها ، كان امتناع الاخبار عن مدلول الكلمة ، وهو الدال على حدث مقترن بزمان والاخبار بامتناع الاخبار عن هذه العبارة التى يدل على ذلك الدّالّ ، وهذا هو الاختلاف فى الموضوع الذى ذكره .

فى اللامع الثانى

[فى المعانى الكلّيّة]

فى الفصل الاول

فى الكلى و الجزئى

قوله : لايقال : فانّا اذا قلنا الانسان حيوان ، فالحيوان داخل فى الانسان ، والداخل

لايصير محمولا ، والا لصار الحدّ ان محمولاً على المثبت . لانا نقول : لانسلم انّ الداخل لايصير محمولا . وهذا لانّ الداخل يمكن ان يوجد بحيث يكون مادّةً او صورةً ، فلايصح حمله ، ويمكن ان يوجد بحيث يصير محمولاً .

اقول : دخول المحمول فى الموضوع ليس بدخول معنوىّ حقيقى . لانّ ذاتيهما واحدة . وانما هو دخول بحسب القول فقط ، وان ذات الجنس هو ذات النوع ، الّا أنّ ذات الجنس اخذت فى القول من حيث هى موصوفة ببعض مايتصف به فى القول ، عند كونها نوعا مع تجويز اتصافها بساير مايتصف به النوع . والشىء المأخوذ من حيث اتصافه ببعض صفاته ، لايكون داخلا فى نفسه من حيث اتصافه بجميع صفاته . بلى هو مع بعض الصفات يكون داخلاً فى المجموع الحاصل منه مع جميع الصفات وهناك لايكون حمل ولا وضع ، واما ههنا فليس الجنس هو بعض الصفات والنوع جميع الصفات . انما الجنس هو الذات ، باعتبار الاتصاف بجميعها . وما يقال من ان الجنس والنوع جزء ان للمنوع ، وهو قول مجازى ، الا ان يراده به ان لفظيها جزءان من القول الذى هو حدّ النوع ، وجزء الحدّ لايحمل على الحدّ ، وكل داخل فى الشىء وكل جزء للشىء يمتنع ان يكون محمولاً عليه ، والمحمول على الشىء لايكون داخلا بالحقيقة فيه ، ولاجزءاً منه . و ان سمى بعض المحمولات داخلا او جزءاً ، فينبغى ان يعلم انّ اسم الدّخول والجزئية واقع على المعنيين بالاشتراك . هكذا ينبغى ان يفهم هذا الوضع ، لئلا يقع بسبب الاغفال عنه خلل كما سياتى ذكره .

فى الفصل الثانى

فى الكليات

قوله : و الطبيعة الجنسية ، اذا اخذت بمعنى المادة ، كانت سببا لوجود الطبيعة النوعية ، واذا اخذت بمعنى الجنسية ، لم يكن علة لها ، ولنوضح ذلك فى مثال فنقول : الطبيعة الحيوانية ، اذا اخذت بشرط ان لايدخل فيه النّاطقيّة ، يستحيل ان يوجد الانسان

الاّ بعد وجودها ، فيكون هى سبباً مّاللانسانية ؛ و اذا اخذت لا بمعنى المادّة ، بل بمعنى الجنسيّة ، وهو ان نأخذها ولا نتعرض لان يدخل فيها زيادة او لايدخل ، فيكون ذاتها هى ذات النوع الموضوع تحته ، او لايكون سبباً لوجود الانسان ، والاّ لتقدمت عليه بالوجود ، فيلزم ان يوجد ذاتها قبل النّوع ، فيكون مادة للنوع ، فلا يصدق عليه بانه هو ، هذا خلف. بل ذات تلك الحيوانيّة هى ذات للانسانيّة بعينها ، وهذا معنى قولهم الجنس والنّوع متّحدان فى الوجود . وحمل الجنس القريب على النوع علّة لحمل الجنس البعيد عليه ، لانّ الجسم الّذى ليس بحيوان يستحيل ان يكون محمولاً على الانسان . فحمل الجسم عليه يتوقف على حمل الحيوان عليه ، وهو المراد من كونه علة ، فيكون الجنس البعيد متقدما عليه فى الوجود لكونه جزءاً ومتاخرا فى الحمل ، لافتقاره الى حمل القريب على النوع .

اقول : حكم اوّلاً بانّ الطبيعة كالحيوانيّة مثلا ، اذا اخذت بمعنى الجنسيّة ، لم يكن علة للطبيعة النوعيّة ، كالانسان ، والا لتقدّمت عليه بالوجود واختلفت ذاتاهما . وذلك حق ، ثمّ حكم اخيراً بانّ الجنس البعيد متقدم بالوجود على الجنس القريب الموضوع نوعا تحته لكونه جزءاً متأخرا فى الجملة ، لافتقاره الى حمل القريب على النوع ، فصرح بانّه جزء ، ولاشك فى انّ الجزء علة ، فحكم بعلية الجنس البعيد لنوعه . و ذلك مناقض لما حكم به اوّلاً . وانّما وقع فى هذا الخبط بسبب ظنّه ان الجنس داخل فى النوع دخول الجزء فى الكل ، و ليس كذلك ، لما بيّنّا فى الفصل السّابق ، و بيّنه هو ايضاً هٰهنا . والتفصّى منه ان كون الجنس البعيد متقدما على النوع المعين فى الوجود والفصل ليس لكونه جزءاً ، الاّ ان يوجد طبيعته من حيث هى مادة ، وهى من تلك الحيثية لايكون جنسا ، ولا لكونه علة ، بل هو متقدم لكونه عاما ممكنا ان يوجد و يعقل وان لم يوجد و يعقل النوع المعين . وامّا بالقياس الى النّوع المعيّن ، اى اذا اخذ من حيث انّه جنس لهذا النوع محمول عليه وليس بمتقدم فى الوجود ، بل هو متأخر عنه ، بل عن الفصل الّذى يقوّمه خاصّا بهذا النوع ، اذ لولاه ، لما كان الجنس المخصوص بهذا النوع . ولذلك حكم بانّ

الجنس القريب علة لاتصاف النّوع بالجنس البعيد . فظهر انّ التقدم للطبيعة الجنسيّة ، من حيث هى جنس عام ، والتأخر للحصة منه التى يتخصيص الفصل ، بل بتحصيله اياه يوجد نوعا ، وهما متغايران .

(المشخصّات للامور الابداعية والامور الحادثة)

قوله : وامّا الشخص ، فانـّما يصير شخصاً بان يقترن بطبيعة النّوع خواص بكونها مشاراً اليه ، ولايمكن ان يقترن بالنّوع امور معقولة يتعين بها الشخص فى العقل ، ويكون هناك اشارة الى معنى شخصى ، لانكث اذا قلت : الانسان الطويل الكاتب ، الى غير ذلكث من الاوصاف ، فانه لايتعيّن لكث فى العقل شخصية زيد ، بل يجوز ان يكون المعنى الّذى يجتمع من جملة ذلكث انـّما يصدق على اكثر من واحد ، بل انـّما يعيـّنه الوجود و الاشارة الى معنى شخصى .

اقول : امّا الوجود ، فلايمكن ان يكون علةً لتعيـّن الشخص ، لانّ وجودات الاشخاص متأخـّرة عن علل تشخصاتها تاخر الوصف عن علة موصوفه و وجود الطّبيعة النّوعيّة ، وان كان متقدما على الاشخاص ، لكون تلكث الطّبيعة موجودة قبل وجود كلّ شخص ، لكنه لايصلح لعليّة تعيّن الاشخاص لكونه فى الجميع واحداً وكون علل تشخصات الاشخاص مختلفة .

وامـّا الاشارة ، فلا تأثير لها ايضاً فى تعيـّن الشخص ، لانـّها لاتعقل ، ولايمكن ان تقع الّا بعد ان يحصل الشخص المشار اليه . والتحقيق فى هذا الموضع ان الامور الابداعيّة لاينفكث علل تشخصاتها عن ذاتها ، لانـّها واجبة الوجود بعللها الفاعليّة ، ولا شىء ممّا يتوقف وجوده على علـّة تشخصه بواجب الوجود بعلـّته الفاعليّة . ولذلكث يكون انواعها فى اشخاصها . و امّا الامور الحادثة ، فالعلل المشخـّصة لها منها امور تتعلـّق بالحركة والزمان ، ومنها امور تتعلق بالوضع والمكان تعرض جميعا لموادّها المقارنة لها ، فتعيّن قسط كلّ شخص منها و يتحصل بحسبها وجود الاشخاص الفايض عن موجدها ، فيعقل بعد ذلكث الاشارة اليها ، ويستدعى ذلكث بياناً مفصّلاً لا يحتمله هذا الموضع ، اذ هو

من مباحث العلم الموسوم بمابعد الطبيعة .

(الفصل مميّز فى الجنس وفى الوجود)

قوله : ولايجب ان يكون الفصل مميزاً للشىء عما يشاركه فى الجنس ، لاحتمال ان يكون المٰهيّة الواحدة مركبة من ذاتيين يساويانها ، فيكون كلّ واحد منهما مميزاً لها عما يشاركها فى الوجود .

اقول : ذكر هذا المعنى الشيخ الرئيس فى الاجناس العالية انها يمكن ان تكون مركبة من معنيين يساويانها ، فلايكون لها اجناس ، ويكون لها فصول يميزها عما يشاركها فى الوجود ، وفيه نظر . فانّ الحقايق بسيطة كماهى تمتاز بانفسها عما يشاركها فى الوجود اجناس ، ويكون لها يميزها عما يشاركها . كذلك يمكن ، بل يجب امتياز هذه المركبات بانفسها ، والمعانى التى يتركب هذه الحقايق عنها ، اذ لا يفيد تعيّن شىء مبهم كالجنس ، ولاتحصل وجود غير محصل كالوجود الجنسى ، فلايكون فصولا بالمعنى المعتبر فى ساير الفصول المنوعة . امّا الوجود فكما يمتاز نفس الجزء بذاتها عما يشاركها فيه كذلك يمتاز المركب بذاته عنه اذ لامشاركة لغيره معه فى ذاته ، وليس احدهما فى ان يميز الاخر باولى من الآخر فى ان يميّزه . وايضاً الجزء مميز المركب من حيث كونه خاصا به وخصوصية به لا يعقل الّا بعد تعقل ماهيّته التى لايشاركه غيره فيها ، اعنى الممتازة عن غيرها لذاتها ، فاذن هو مميز قبل تميز الجزء اياه . فان سميت هذه المعانى فصولا ، كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى ساير الفصول بالاشتراك .

(العدم ليس بفصل مقوّم من حيث هو عدم)

قوله : والعدم لايكون فصلا للماهية الموجودة فى الاعيان ، او الاعدام لاتكون معانى مقومة للاشياء ، من حيث هى اعدام .

اقول : ان عنى بالعدم العدم المطلق ، فصحيحٌ . وان عنى به الامر العدمى على ما اورده فى الامور الاعتباريّة ، ففى ان فصول الامور المحصّلة ، هل يجوز ان يكون كذلك ام لا نظر . وذلك انّ الفصول ليست بمقوّمة للماهية الموجودة فى الاعيان ، من حيث وجودها

فى الاعيان، انّماهى مقومة لها من حيث وجودها فى العقل ، مطابقاً لِما فى الاعيان ، من حيث وجودها فى الاعيان. وذلك لانّ الجنس امرمّا مبهم فى العقل غير محصل فى الوجود ، انما يتحصل بالفصل معقولا مطابقا للذى فى الاعيان، وهو النوع. واذا تقرر هذا، فلامانع من ان يحصل المعنى الجنسى بامر عدمى ، كالمعنى الجنسى من الكم المتصل الذى هو الطويل مثلا . فانـّه يقع على المقدار الذى يكون له مع الطّويل عرض ، و هو السّطح ؛ و على المقدار الّذى يكون له ذلك، وهو الخط كذلك . ثمّ انـّه يحصل خطّا بتقييده بعدم العرض له ، ويتحصل سطحا بوجوده له كذلك و الكم الذى هو جنس عالى ، فانه يتحصل بالمتصل و المنفصل نوعين هما المقدار والعدد، والمنفصل وصل مبداه عدم الاشتراك فى حد مخصوص والحقيقة لايكون الشّىء الذى يفيد الامتياز وجوديا ، ومبدأ الامتياز فيه عدميا ، ويكون الفصل هو الشّىء الذى من شانه ذلك العدم وعلى هذا الوجه لايكون ممتنعاً. وذلك هو المراد من الفصول العدمية.

فى الفصل الثالث

فى مناسبات الخمسة

قوله : كالحسّاس ، فانـّه نوع من المدرك وجنس للسامع والمبصر وفصل للحيوان.

اقول : هذا المثال و امثاله يورد و فيه تساهل . والصحيح انّ الجنس نوع من الادراك ، وجنس للسمع والبصر ، وليس بفصل للحيوان، بل هو مبدأ فصل له ، وامّا الحسّاس الذى هو فصله ، معناه شىء ذو حس ، ومعنى المدرك شىء ذو ادراك، وكذلك فى السامع والمبصر والشىء والنسبة التى هى معنى لفظة « ذو » فى الجميع متكررة ، وما له الجنس لايجب ان يكون جنسا لما له النوع ، فانّ الجسم الذى له لون ليس جنسا للجسم الذى له سواد . فاذن ماهو الفصل ليس بالحقيقة بجنسٍ ولانوعٍ ، وماهو النوع او الجنس ليس بفصل ، انهما مبدءان لفصلين ويقاس على ذلك امثاله .

فى اللّامع الثالث

فى التعريفات

قوله: فان كان داخلا فهوالحد الناقص، سواء كان مفردا كالناطق اومركبا كالجسم الناطق، وان كان خارجا فهوالرسم الناقص، سواء كان مفردا كالضاحك، او مركبا.

اقول: المفرد لايفيد التعريف عند التحقيق، سواء كان داخلا او خارجا. وقد مربيانه فلا نكرره.

قوله: وان كان مركبا من الداخل والخارج، فان كان الداخل جنساً قريبا، فهو الرسم التام.

اقول: ذهب الى هذا الاصطلاح الفاضل فخرالدين الرازى، رحمه‌الله، والجمهور من المنطقيين يريدون بالرسم التام ما يفيد تميز الشّىء عن جميع ماعداه، وبالرسم الناقص مايفيد التّميز عن بعض ماعداه، فيكون رسماً بالقياس الى ذلك البعض. وهذا الاصطلاح الى القياس اقرب، لانّ المقصود من الرسم هوالتميز. فالتام منه يفيد التميز التام، والناقص مايفيد التميز الناقص.

قوله: لايقال تصور المـٰهية غير مكتسب لوجهين؛ احدهما انّ تعريف الشّىء امّا ان يكون بنفس المـٰهيّة، او بجميع اجزائها، او بما يكون داخلا فيها، او بما يكون خارجا عنها، او بما يتركب منهما، و الاول محال، لانّ المعرّف لابد وان يكون معلوماً قبل المعرّف، و الشّىء لا يكون معلوماً قبل نفسه. و الثّانى محال، لانّ جميع اجزاء الشّىء نفس ذلك الشّىء، و تعريف الشّىء بنفسه محال، فتعريفه بجميع اجزائه محال. والثّالث محال، لانّ المعرّف للشّى معرف لكل جزء من اجزائه. فلوكان بعض اجزاء الشّىء معرفا له، لكان معرفا لنفسه وهو محال.

وقال فى الجواب: لانّا نقول: امّا الاوّل، فلانسلم انّ جميع اجزاء الشّىء نفس الشّىء، فانّ الشّىء الذى هو اجزاء هو المركب من جميعها، و الحقيقة المركبة من

مقوّمات مختلفة مغايرة لجملة تلك المقومات . وهذا لانّ الجزء الصورى اللازم لجميع الاجزاء المادية داخل فى ذلك المركب ، فلايكون المركب هو نفس الاجزاء . فانّ البيت هو المركّب من الجدار والسقف . لانّه نفس الجدار والسّقف .

فلئن قلت : اذا كان الجزء الصورى داخلا فى المركب ، فالتعريف بما عداه يكون تعريفا ببعض الاجزاء . وذلك ممتنع لما بيّنا ان المعرف للشىء معرف لكل جزء منه ،

قلنا : لانسلم ، وهذا لانّ من الجايز ان يكون معرفا للمجموع من حيث هو مجموع ، ولايكون معرفا لكل جزء منه .

اقول : حاصل الاشكال على التعريف بمجموع الاجزاء انه نفس المركب ، وعلى التعريف بالبعض انه يستلزم تعريف ذلك البعض لنفسه . وحاصل الجواب عن الاوّل انّه يعنى بالمجموع الاجزاء المادية دون الصورية ، واعترف بانّ ذلك يكون بعض الاجزاء دون المجموع . وفى ضمنه اعتراف بانّ التعريف بمجموع الاجزاء لايصح . ولما انتقل من ذلك القسم الى القسم الآخر ، وهو التعريف بالبعض ، منع استلزامه للمحال المذكور . وقد اخطأ فى الاول . وبيان الخطأ فيه انّ التعريف بمجموع الاجزاء هو التعريف بالحدّ التامّ ، وكما يعتبر فيه الاجزاء المادّية ، اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصّورى ايضاً ، اعنى التّرتيب الطبيعى ، لانّ التعريف المشتمل على الجنس والفصل لا على التّرتيب لايكون حداً تاما ، والجواب الصّحيح انّ مجموع اجزاء المركّب ليس نفس المركّب ، لانّها علل وهى معلولاتها ومن العلوم بالبديهة انّ محصّل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر ، وبضم احدهما الى الآخر لايكون محصلا للاثنين بنفسه ، بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية .

قوله : والرّابع والخامس محالان ، لانّ تعريف الماهيّة بالخارج او المركب يتوقف على معرفة اختصاص ذلك المعرّف بالمـهيّة ، وذلك يتوقّف على معرفة المـهيّة . فلو عرّفنا الماهيّة بهما لزم الدّور .

وقال فى الجواب : وامّا قولى بانّ التعريف بالخارج اوالمركّب يتوقّف على معرفة

اختصاص المعرّف بالماهيّة وذلك يتوقّف على معرفة الماهيّة. قلنا : لانسلم، فانّ من الجائز ان يكون للشّىء وصفان معلومان ، ونحن نعلم ان ماعرض له احدهما فقد اختص به الوصف الآخر ، فيعلم اختصاصه بالمـٰهيّة ، وان لم يعلم المـٰهيّة .

اقول : حاصل الاشكال انّ انتقال الذهن من المعرّف الى المـٰهيّة يتوقف على العلم باختصاصه بها، والاختصاص امرٌ اضافىٌّ يتوقف العلم به على تقدم العلم بمعروضه، فيلزم منه تقدم معرفة المـٰهيّة على تعريفها . وحاصل الجواب تسليم الاشكال وادّعاء ان الامر بالامر الاضافى لايتوقف على العلم بمـٰهيّة معروضه ، بل يكفى فيه العلم بمعروضيّة ذلك المعروض لعارض آخر معلوم . والجواب الصحيح انّ نمنع المقدمة الاولى من الاشكال ، وهو قوله : الانتقال من المعرف الى المـٰهيّة متوقف على العلم باختصاصه بها . وذلك انّ الانتقال يتوقف على وجود الاختصاص لاعلى العلم بوجود الاختصاص ، فانّ من تصوّر الملزوم الذهنى انتقل ذهنه الى تصور لازمه ، ولم يتوقّف ذلك الانتقال على تقدم علمه باستلزام ذلك الملزوم للازمه .

قوله : الثانى انّ المـٰهيّة ان كانت معلومة ، استحال طلبها ، لان طلبها يكون تحصيلاً للحاصل ، وهو محال ، وان كانت غير معلومة ، استحال طلبها ايضاً ، لانّ ماليس بمعلوم تكون النّفس غافلة عنه ، فيستحيل طلبه ايضاً ، وقال فى الجواب : وامّا الثانى ، فلانسلم انّ المـٰهيّة ، ان لم تكن معلومة ، استحال طلبها ، فانّ من الجائز ان لا تكون معلومة و يكون عارض من عوارضها معلوما ، فتصير النّفس طالبة لها بواسطة الشّعور بالعوارض .

اقول : والمشكك يرجع ، و يقول ماهو معلوم غير ماهو غير معلوم ، ويتوجّه الشك المذكور على كل من الامرين ، كما كان اولا . و الجواب انّ المـٰهيّة المجهولة ، اذا كانت معلومة من جهة بعض عوارضها كما ذكره ، فهى لاتكون معلومة مطلقا ولامجهولة مطلقا. انما المعلوم معروضيّتها للعوارض المعلومة ، والمطلوب هو ليس تلك المعروضيّة المعلومة ، بل هو حقيقة المـٰهيّة التى هى موضوع لتلك المعروضيّة التى هى معلومة من حيث المعروضيّة مجهولة من حيث المـٰهيّة ، ولايتوجه الشكّ المذكور على ذلك .

قوله: واخذ الجزء باعتبار كونه جزءاً مكان الجنس كاخذ الحيوانيّة المقيدة بجزئيّة الانسان فى حدّه ، كما يتوهم انّ الانسان حيوان مخصص بالانسان الناطق .

اقول : ما اورد فى المثال هو اخذ حصة الجنس الخاصة بالنوع مكان الجنس . وانما لايجوز ذلك ، لان العلم بتخصّصه بالنوع يتوقف على معرفة النوع . ومثال اخذ الجزء مكان الجنس اخذ الحيوان بمعنى المادّه فى حدّ الإنسان واخذ التّراب مكان جنس الطّين فى مثل قولنا : الطين تراب معجون بماء . و امّا اذا اعتبر مع الجزء كونه جزءاً ، فيكون كقولنا المركب مادة حلت فيها صورة ، فانّ المادّة جزء للمركّب ، مع اعتبار كونه جزءاً له .

فى المقالة الثانية

من اللامع الاوّل

فى الفصل الاوّل

فى القضايا الحمليّة

قوله : المحمول فى القضية ان كان فعلاً او اسماً مشتقا فيدل على النسبة الى موضوع ما ، فاذا ذكرت الرابطة كانت دالة على النسبة الى موضوع معين . و اذا قلت : زيد يكتب ، كان لفظ هو مقدّراً فى اجزاء الكلمة ، لكنه اسم الفاعل ، والرابطة تدلّ على النسبة ، فمدلول احدهما غير مدلول الآخر .

اقول : الفعل الذى يكون محمولا ويدل بانفراده على النسبة الى موضوعٍ مّا ، هو الّذى يقع فى مثل قولنا « يكتب زيد » فانّ لفظة « يكتب » تدّل فى جوهرها على النّسبة الى موضوع مّا ثمّ انه يتعين بلفظة زيد ، واممّا الذى يقع فى مثل قولنا « زيد يكتب » ، فلا فرق فى المعنى المذكور بينه وبين قولنا « زيد انسان » ، اذ كلاهما يرتبطان باضمار هو فى المعنى ، فانّ التقدير « زيد هو يكتب » . وانما يفترقان باحتياج يكتب الى هو مرةً اخرىٰ دون الانسان ، وهى هو المقدرة فى الكلمة الّتى هى ضمير الفاعل ، وهى غير هذه الّتى هى الرّابطة ، لانّها اسم وهذه حرف . والنحاة تسمى الاول فصلاً او عماداً والثانية ضميرا مرفوعاً ، وعلى ذلك يقاس الاسم المشتق من الفعل ، فانّه فى مثل قولنا « اكاتب زيد » ينتسب لنفسه وفى مثل قولنا « زيد كاتب » ينتسب بلفظة هو المقدرة .

قوله : والرابطة فى القضيّة اذا كان فعلا تسمى ثلاثيّة غير تامّة لانّها لاتدل على

النسبة الى موضوع معيّن ، وانّما يدل عليها الرابطة غير الزمانية .

اقول : امّا من حيث المعنى ، فالفعل وان لم يدلّ بالذات على النّسبة الى موضوع معيّن ، لكنّه بالعرض يدلّ ، لانّه فاعله يعيّن ذلك الموضوع الذى يدل عليه الفعل لا بالتعيين ، مثلاً اذا قلنا : زيد يكون كاتبا ، فلفظة « يكون » تدل على وجوب انتسابها الى موضوع مّا ، ولفظة « هو » المقدرة فيها العايدة الى زيد تعين الموضوع المنتسب اليه . فهذه القضيّة فى المعنى تدلّ على مايدلّ عليه قولنا « زيد هو كاتب » مع زيادة دلالتها على الزّمان بسبب لفظة يكون الزايدة فيها . وامّا من حيث اللفظة ، فالتى رابطتها فى صيغة الفعل يسمى بالثلاثيّة الناقصة ، والّتى رابطتها فى صيغة الاسم يسمى بالثلاثيّة التامّة ، والّتى لا رابطة مذكورة فيها بالثّنائيّة ، لانّ مجرّد اللفظ من غير ملاحظة الاضمار والتقدير يقتضى فى احدهما النّسبة الى موضوع غير معين وفى الاخرى الى موضوع معين ، وفى الثالث لا يدلّ على موضوع .

فى الفصل الثّانى

فى الخصوص والاهمال والحصر

قوله : وقولنا: « كل ج ب » يستعمل تارة بحسب الوجود الخارجى و تارة بحسب الحقيقة ، اما الاوّل ، فاذا قيل « كل ج ب » كان المراد منه ان كل ج فى الخارج هو ب فى الخارج ، سواء كان ج فى الحال او قبله او بعده . واما الثانى ، فاذا قيل « كل ج ب » كان المراد منه ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ، اى كل ما له الحيثية الاولى فله الحيثية الثانية ، ومعناه انّ كلّ ماهو ملزوم ج فهو ملزوم ب ، فيتناول الممتنع حتى يصدق انّ كل ما هو انسان ولا حيوان فهو انسان ، لانّه ، وان كان ممتنع الوجود ، لكنّه يصدق عليه انّه لو وجد كان انسانا لا حيوانا ، فهو لو وجد كان انساناً . والسّالبة الكلّية بهذا التفسير لا يصدق البتّة ، لانّك اذ قلت : « لاشىء من الانسان بحجر » كان نقيضه صادقاً ، لانّ كلّ ماهو انسان وحجر فهو انسان ، وكلّ ماهو انسان وحجر فهو حجر ،

فبعض الانسان حجر". و من هذا يتبين انّ الموجبة الجزئية صادقة ابدا ، والموجبة الكلية يحصل صدقها مع صدق المعدولة التى يكون محمولها مقابلها لمحمولها. فانك اذا قلت «كلّ انسان حيوان» صدق معه انّ بعض الانسان لاحيوان، لانّ كلّ ماهو انسان ولاحيوان فهو انسان ، وكلّ ماهو انسان ولاحيوان فهو لاحيوان، فبعض الانسان لاحيوان . ولمّا كان كذلك، قيّدنا الموضوع بما ليس بممتنع . فانّا اذا قلنا «كل ج ب» بحسب الحقيقة ، كان مرادنا انّ كلّ ماهو ملزوم ج من الافراد التى لايمتنع بذاتها ولا بغيرها ، فهو ملزوم ب . وربّما يستعمل بحسب الوجود الذّهنى ، فيكون المراد من قولنا «كلّ ج ب» انّ كلّ ماهو ج فى الذّهن هو ب فى الذّهن .

اقول : فى كل واحد من المذاهب الثّلاثة التى ذكرها موضعُ بحثٍ ونظرٍ . امّا الاول الذى بحسب الوجود الخارجى، وهو انّ المراد من قولنا «كل ج ب» انّ كل واحد من الجيمات الموجودة فى الخارج فى الحال اوفى الماضى او فى المستقبل فهو ب فى الخارج ، فهو مذهب منسوب الى بعض القدماء، ذكره الشيخ الرّئيس و وصفه بالسّخافة والاختلال، و قال : اذا قلنا «كل ب ا» وكان المراد انّ كلّ واحد من الموصوفين فى وقت مّا «ب» كان بعض ما يوصف بب، وقولنا «كل ب» اعم من ذلك . قال : وهٰهنا قضايا موضوعاتها امور لايلتفت الى وجودها، ومع ذلك يحمل عليها محمولات لاتكون ضرورية ولاايضاً ممكنة ، بل يحمل عليها بانّها توجد وقتا ما كقولهم : كل دائرتين عرضيتّين تتحركان دائما بالخلاف على محور واحد الى قطبيه فهما تنطبقان وتنفصلان ، فانّ هذه القضيّة ليست ضروريّة ، فانّ كونهما ينطبقان ومنطبقين ليس لهما دائماً . و[لا]ايضاً من الممكنات التى يجوز ان يكون وان لاتكون ، بل يجب ان يكون بالفعل وقتا مّا ثمّ قال : ومع ذلك فلانعنى انّ ذلك فيما وجد ، وقتاً ما من الدواير ، بل لانلتفت الى وجودها بل الى ماهيتها فقط . الى هٰهنا كلام الشيخ .

ثمّ ان «د» الموضوع ان وضع مع كونه موجودا فى الخارج صح ، وكان ذلك غير ما نحن فيه، فانّ الوجود يكون هناك صفة موضوعة مع الموضوع جزءاً منه ، ونحن نريد

ما يفهم من قولنا « كل د » اذا اطلق .

واماّ المذهب الثّانى الّذى نسبه الى الحقيقة ، فقد فسّره تفسيراً وقع بسببه فى الخبط ، وهو قوله : المراد من قولنا « كل د ب » انّ كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب ، وهذا التفسير مبهم . وذلك ان الشّىء لايجب ان يكون مقولا على ملزومه ، والمراد هٰـهنا من قولنا « كل ج » كل واحد ممايقال عليه « ج » ، لا كل واحد مما لو وجد لوجد « ج » ، فان كثيرا من الاشياء يكون بحيث لو وجد لوجد « ج » ، ولا يقال عليه « ج » ، مثل علل « ج » التّامّة والاشياء التى يكون « ج » جزءاً منها والاشياء التّى لا ينفك عنها « ج » فى الوجود . وانما وقع فيه من قول بعضهم فى بيان هذا المعنى انّا اذا قلنا « كل ج » لانعنى به ماهو « ج » فى الخارج فقط ، بل ما لو وجد لصدق عليه انه « ج » وهم ماعنوا بايراد الشّرط هٰـهنا الملازمة بين وجود تلك الاشياء واتصافها بالجيمية ، بل قصدوا به دخول كل ماهو ج بالفعل عند العقل او بالفرض الذهنى ، مما لايمتنع ان يكون ج فى قولنا « كل ج » لان السّابق الى الفهم من معانى حروف الشرط هو كون المقدم مفروض الوجود . وصاحب الكتاب لمّا توهّم الملازمة اخذ الشرطية المتصلة فى تفسير حصر الحمليّة وركب كلّية الحمل ، اعنى تعميم الاشخاص بكلّية الاتصال ، اعنى تعميم الاحوال ، فوقع فى محالات لزمه بسبب جواز كون المقدم فى المتصلات محالا ، وهو الحكم بانّ موضوع الجملة يتناول الممتنعات ، حتى اذا قيل « كل انسان » دخل منه ماهو انسان ولاحيوان ، وهذا مما لم يذهب اليه احد . وذلك ان المتأخرين من المحصلين انكروا على الشيخ ابى نصر الفارابى ، مع تقدمه فى تحقيق العلوم الحكمية بحيث لقّب بالمعلم الثانى ، قوله : « اذا قلنا « كل ج » دخل فيه مايصح ان يقال « ج » بانه يوجب ان يفهم من الاسود كل ما ليس باسود ممّا يمكن ان يصير اسود ، فكيف يجوزون دخول مايمتنع ان يكون اسود فيه .

واما بيان فساد قوله : يصدق ان كل انسان ولا حيوان فهو انسان ، وان كان ممتنع الوجود ، معللا بانه وان كان الموضوع ممتنع الوجود ، لكنّه يصدق عليه انه لو وجد كان انسانا لاحيوانا ، فهو لو وجد كان انسانا ، انّ ذلك مبنى على وجوب استلزام الكل

لجزئه . وقد ورد عليه ماذهب اليه وحكم بناء عليه بانّ بعض القياسات البينة التى تشتمل على متصلة صادقة لاينتج ، وذلك لاحتمال ان لايبقى صدق القضايا الحقّة على تقدير ما وضع فى المقدم ، اذا احتمل ان يكون محالا ، فيقال له: المقدّم فى قولك، او وجد ماهو انسان ولاحيوان محال كماصرحت به ، فجاز ان لايبقى معه صدق الملازمة بين الكل وبعضه. واذن لا يلزم على ذلك حمل الانسان على الانسان اللاحيوان . ولا يخفى على المنصف ان قوله فى اللامع الذى يتلو هذا اللامع : « ان التالى اذا كان جزءاً من المقدم يحصل الجزم بصدق القضيّة ، ومع ساير الملزومات لايحصل على ماسيأتى » تحكمٌ محض ، من غير ايراد فرق بينه وبين ساير الملزومات موجب لذلك الاختصاص .

والتحقيق فى هذه القضيّة انّ الانسان الذى جعله محمولا لايجوز ان يكون بالمعنى الممكن وجوده ، فانّ الانسان بالمعنى الممكن هو الشّىء الذى يجب ان يكون حيوانا ناطقا ويمتنع ان يكون لاحيوانا ولاناطقا ، وموضوعه الّذى هوالانسان اللاحيوان معناه الشّىء الّذى يكون حيوانا ناطقا ولاحيوانا . فالحيوان الذى يكون لاحيواناً كيف يصح ان يحمل عليه الحيوان الّذى يمتنع ان يكون لاحيواناً؟ بل يمكن ان يحمل عليه الانسان اللاانسان. فظهر ان ممّا اورده على انه قضيّة صادقة ليس كما زعم ، والعجب انّه حكم انّ السّالبة الكلّية بهذا التفسير لايصدق ، لاجتماعه مع نقيضه على الصدق ، كما بيّنه ، ولم يحكم بانّ الموجبة الكلّية ايضاً لايصدق ، مع انّه بين اجتماعه مع مقابله على الصدق ، اعنى المعدولية التى يقابل محمولها محمولها ، بل حكم هٰهنا باجتماع المتقابلين على الصدق ، ولم يحكم هناك باجتماع المتناقضين ، وكان من الواجب ان يحكم امّا بامتناع صدق الكلّيتين ، او بصحّة اجتماع المتقابلين فى الكلّيتين ، اواشتمالا على موضوع محال .

ثمّ انّه هرب من هذه الشناعات ، و رجع الى الحق بعض الرجوع ، وهو تقييد الموضوع بما لا يمتنع لابذاته ولابغيره . وذلك ايضا لايفيده ان ذهب مذهبه المذكور ، لانّا اذا قلنا « كل ج ب » بالامكان الخاص ، او « لاشىء من ج ب » بالامكان الخاص ، وكان ب ممّالايمتنع اقترانه بـ « ج » ولا عدم اقترانه به لابذاتها ولا بغيرهما ، وانّما يصدق

الآخر بحسب وقتين صدق قولنا «كل ما هو ج و ب هو ج بالضرورة» و «كل ماهو ج و ب هو ب بالضرورة» وينتجان «فبعض ما هو ج هو ب بالضرورة» . و ايضاً صدق قولنا «كلّ ماهو ج وليس ب هو ج بالضّرورة . وكلّ ما هو ج وليس ب هو ليس ب بالضّرورة . و ينتجان «فبعض ما هو ج ليس ب بالضّرورة فان يصدق قولنا «بعض ج بالضّرورة ب ،ولبس بعض ج بالضّرورة ب» مع صدق قولنا «كل ج ب بالامكان الخاص» و «لاشيء من ج ب بالامكان الخاص» ويلزم منه اجتماع المتناقضين والمتقابلين على الصدق . وانّما لزمه ذلك لاعتباره الملازمة فى الحمليات، ثم لنتجاوز هذا المقام، ولننظر فيما استقررايه عليه . فنقول : امّا تقييد الموضوع بما لايمتنع بذاته فواجب، وامّا تقييده بما لايمتنع بغيره، ففيه نظر، لانّ مايمكن لذاته ان يكون ج ويمتنع لغيره ان يكون ج بالفعل فى الخارج، ولكن فرض انه ج بالفعل، فانّه يجب ان يدخل فى قولنا «كل ج» ولايدخل على هذا التفسير بموجب هذا التقييد .

وامّا المذهب الثالث الذى اورده وهوالذى يستعمل بحسب الوجود الذهنى من غير اعتبار آخر، فمما لا يمكن ان يذهب اليه ذاهب، لانّ كثيراً من المحالات توجد فى الذّهن . واذا تخصّص الوجود بالذهن ولم يلاحظ الخارج، لم يمكن ان يستعمل مثلا يمكن ان يحكم على الانسان بانه يطير، لانّه ربما يتخيل فى الاذهان كذلك، فاذا قيل «كل انسان» دخل فيه الانسان الطائر، وعادت المحالات المذكورة . وليس فى اعتبار امثال ذلك فايدة، اللهمّ اذا قيد بما لايمتنع لذاته فى الخارج، وحينئذ يرجع الى ما سنذكره، فانّ الموجود الخارجى يدخل ايضاً فيه، لانّه لايصير موضوعا ما لم يوجد فى الذهن .

واذ اظهر فسادالوجوه التى ذكرها، فلنبين المذهب المتعارف الذى يستعمله الجمهور من المحصلين . وهو انا اذا قلنا «كل ج ب» فانّا نعنى به انّ كل واحد واحد مما يقال عليه ج، سواء كانت الجيمية ذاته او صفة غير ذاته موضوعه مع ذاته، وسواء كانت الصفة دايمة او غير دايمة، بل فى وقت معين او غير معين، وسواء كان موجودا فى الخارج او

فى العقل او فى الفرض الذهنى مما لايمتنع وجوده بذاته فقط ، لكن يشترط ان يكون كما يكون موجودا لو وجد من غير ان يلتفت الى شيء من هذه الاقسام ، بل يعقل من حيث انه ج بالفعل على اعم انحاء الوجود الشامل بهذه الوجودات لابان يوجد ، من حيث هو موجود او ليس بموجود ، ولا بان يصح ان يكون ج فقط فهو ب ، و يكون وجود البائيّة له له على نحو وجود الجيمية ، ان كانت القضية مطلقة عامة ، فعلى هذا البيان لا يدخل الممتنعات فيه ، ولاما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ، فان كان الموضوع ممتنعا لذاته ، كالخلأ والجوهر الفرد ، فقد يعقل منه انه على راى القايل به غير ممتنع ، وهو عند اتصافه بالوجود فى الخارج يكون خلأ اوجوهرا فرداً بالفعل فيحكم عليه من حيث هو كذلك بما يحكم . فهذا ما ذهب اليه الجمهور .

وبقى علينا ان ننظر فى المذهب المنسوب الى الحكيم الفاضل ابى نصر ، فنقول : الفرق بين المذهب الاول وهذا المذهب هو الفرق بين الاطلاق العام والامكان العام ، لانّ الاوّل كانه يتناول كل ماهو ج بالاطلاق العام ، والثانى كأنّه يتناول كلّ ماهو ج بالامكان العام ، فيخرج مايمتنع ان يكون ج لذاته منهما ، و يدخل مايمكن ان يكون ج ، ولايصير ج بالفعل فى الخارج ولا بالفرض فى الثانى دون الاول . و اذا قلنا : كل ما هو ج بالفعل فهو بالضرورة او الامكان ب ، وجب ان يتناول ذلك كلّ مايصحّ ان يكون ج ايضاً ، وان لم يوجد فى اللفظ فى جملة الموضوع . لانا اذا فرضنا انّ الشّيء الذى يصح ان يكون ج يصير ج بالفعل ، دخل فى الحكم المذكور قطعا ، وعلم ان ذلك الحكم كان حاصلاً عليه فى نفس الامر قبل الفرض ، لانّ الفرض الممكن لايدخل بمالايجب فيما يجب ولا بالعكس ، فانّ ذلك محال ، والممكن لايقتضى المحال ، بلى ربما يدل على مالايعلم ، وليس الفرض من التقييد به ، الّا ان يوخذ مايوخذ من غير الممتنع من حيث هو بالفعل ، لامن حيث هو بالقوة لاغير . امّا اذا قلنا : كل ماهو ج بالفعل ، فهو بالاطلاق ب ، فلايتناول مايصح ان يكون ج ، لان ذلك الحكم يجوز ان يكون فى نفس الامر متوقفا على حصول الجيمية ، فلايحصل لما لايصير ج بالفعل ، وان كان ممّا يصح ان يكون ج ، فهذا هو الفرق بين المذهبين فى الاعتبار و فى العموم

والخصوص ، وانما اطنبنا القول فى هذا الموضع ، لانّه من المهمات فى هذا العلم .

فى الفصل الثالث

فى العدول والتحصيل

قوله : و اذا قيل : كل ماليس ج فى الخارج فهو ب فى الخارج ، لاعلى معنى انّ كل لا ج فى الخارج فهو ب فى الخارج ، بل على معنى انّ كل ماصدق عليه سلب ج فى الخارج فهو ب فى الخارج ، فهى سالبة الموضوع ولا يصدق البتة ، لانّ الممتنع يصدق عليه سلب ج فى الخارج ، ولا يصدق عليه انّه ب فى الخارج .

اقول : انه يأخذ فى موضع الحمليّة تارةً قضيّة شرطيّة متصلة ، و تارةً قضيّة حملية ، وهٰهنا اخذ الحملية فيه واعتبرفيه الفرق الذى يكون فى القضايا الحملية بين السلب والعدول ، المتعلق بايجاب الحمل او سلبه . والحقّ ان الموضوع وحده اذا وصف بالسلب او العدول المجردين ، لم يكن بينهما فرق . امّا بسبب التقييد فى الخارج ، فيحدث فرق .

ولنقرّر قبل بيانه مايجب ان يكون معلوما فى هذا الموضع ، فنقول : الموضوع اذا اخذ فى القضية على انه موجود فى الخارج ، صح عليه الحكم بالايجاب والسلب جميعا فى الخارج والعقل ، واذا اخذ على انّه ليس بموجود فى الخارج ، لم يصح عليه الحكم بالايجاب الخارجى ، لان ما لايكون موجودا لا يتصف بصفة موجودة فى الخارج . ويصح الحكم عليه بالايجاب العقلى ، كما يقال اجتماع النقيضين متصور ومحكوم عليه بانّه محال . وامّا بالسلب ، فلا نزاع فى انه يصح ، وان اخذ مطلقا ، فلا يلتفت الى وجوده ولاوجوده ، على ماهو المتعارف الذى ذكرنا حاله فالحكم عليه بجميع الوجوه صحيح ، الّا انّه اذا حكم عليه بامر ثبوتىّ فى الخارج ، اوجب ذلك الحكم وجوده فى الخارج لما ذكرنا ، ولم يوجب ذلك اذا حكم عليه بامر سلبى خارجى ، بل بقى على حاله من الاطلاق المذكور .

واذا تقرر ذلك اتضح انّ قولنا : كل مايصدق عليه سلب ج فى الخارج ، وقولنا :

كل ما صدق عليه ايجاب لا ج فى الخارج ، لا بمعنى انّ كل ما هو موجود فى الخارج وصدق عليه هذا السلب او الايجاب موضوعان مطلقان وضع معهما صفتان ، جعلت لفظة السلب جزءاً من احديهما ولفظة الايجاب جزء من الاخرى ، فحالهما فى الموضوعيّة مع الصفتين كحال الكاتب والامّى وغيرهما ، فهما من هذه الجزئية متساويان .

امّا سبب تقييد الصفتين بالخارج ، فالموصوف بالايجاب الخارجى يجب ان يكون موجوداً فى الخارج ، والموصوف بالسلب الخارجى يبقى على حاله من الاطلاق الذى كان عليه اولا ، ثم اذا حكمنا عليهما بقولنا : فهو ب فى الخارج ، اقتضى ذلك كونهما موجودين فى الخارج ، فتاكد الحكم فى الموصوف بالايجاب الخارجى بكونه موجودا فى الخارج ، واوجب فى الموصوف بالسالب الخارجى هذا الحكم كونه ايضا موجودا فى الخارج ، ولم يوجب ذلك كون احد الحكمين غير صادق والآخر صادقا ، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى .

اما ايراد النقض بالممتنع انّه يصدق عليه ج فى الخارج ولا يصدق انه ب فى الخارج فليس بواردٍ ، لانّ الممتنع ما لم يوجد من حيث انّه لا يكون موجوداً فى الخارج لم يوجب ذلك ، وهٰهنا لم يوجد الموضوع على انّه موجودٌ او ليس بموجود ، ولم يدلّ الصّفة الموضوعة معه على امتناعه . وكيف لا ، والممتنع اذا اخذ من حيث انّه ممكن ، جاز الحكم عليه بالايجاب كما مر . فالحاصل انّ الفرق بين القضيتّين المذكورتين هو ان معدولية الموضوع دل وصفه تارةً على انّه موجود فى الخارج والحكم عليه تارةً اخرى ، وسالبة الموضوع لم يدلّ الوصف على وجوده ولا وجوده ، وانّما وجب الحكم عليه كونه موجوداً فى الخارج فقط .

قوله : وامّا اذا قيل «كلّ ج ليس ب فى الخارج» لا على معنى انّ كلّ ج فى الخارج لا ب فى الخارج ، بل على معنى صدق السلب على افراد ج ، فجعل السلب فيها محمولا ، فهى سالبة المحمول ، وليس فيها حكم بالثبوت ، ورفعها يستدعى وجود الموضوع ويساوى قولنا : لا شيء من ج ب .

اقول : السّلب اذا تأخّر عن الرّبط ، فهو بمعنى العدول ، سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره ، لانّ جميع ذلك المؤلف او المركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به ، فانّ القضيّة لايمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو ، ويكون معناه كل شىء يقال عليه ج على الوجه المقرّر ، فذلك الشّىء هوالّذى يحمل عليه بانّه ليس ب او لا ب ، او باىّ عبارة شئت . فان جعل فى المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شىء فقد صير المحمول وحده قضيّة واخرج ان لايكون محمولاً . امّا حال الموضوع فى استدعاء الوجود او العدم ، فعلى ماتقرر .

فى الفصل الرّابع

فى مواد القضايا و جهاتها

قوله : لابدّ لنسبة المحمول الى الموضوع من كيفيّة ، ايجابيّةً كانت النّسبةُ او سلبيّةً . كالضّرورة ، والإمكان . ويسمّىٰ تلك الكيفيّة مادّة القضيّة ، وحكم العقل بها يسمّىٰ جهة .

اقول : جرت العادة بان يعبّر بالكيفيّة عن الايجاب والسّلب ، و بالنّسبة عن المادّة او الجهة . وصاحب الكتاب استعملها ههنا على التّبادل .

و أيضاً كون طبايع الموجودات محمولات و موضوعات ، و عروض النّسب لبعضها بالقياس الى بعض ، و كيفيّات تلك النّسب امور عقليّة لا يكون لها ثبوت الّا فى العقل . فاذا جعل حكم العقل بها جهة ، فليت شعرى اىّ شىء يكون المادّة .

والحقّ انّ تلك النّسب المعقولة بحسب ما يقتضيها الطّبائع فى نفس الأمر عند تعقّلها هى الموادّ ، ومايعطيه العبارات فى القضايا من تلك النّسب هى الجهات .

مثلاً فى قولنا : «الانسانُ حيوانٌ» المادّة ضرورة ، والجهة اطلاق . ولذلك كان الاطلاق العام والامكان العام وما يجرى مجراهما من باب الجهات ، لا من جملة الموادّ . فانّه لايمكن ان يكون فى نفس الامر نسبة شاملة للضرورة واللاضرورة .

و امّا فى العبارات ، فقد توجد عبارات تدلّ على نسب مبهمة تشملها . و المادّة اما واجبة ، وامّا ممكنة ، وامّا ممتنعة ؛ والجهات مختلفة على ما شرحها هو وغيره ، فهذا هوالفرق الصحيح بينهما .

قوله : فالقضيّة ان بيّن فيها ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ، اعنى الثّبوت والسّلب اللذين كلّ واحد منهما اعمّ من القوّة والفعل ، ولم يبيّن كيفيّة ذلك الثّبوت ، فهى مطلقةٌ ، اى غير موجّهة . فان بيّن كيفيّة ذلك الثّبوت فهى موجّهةٌ .

اقول : الايجابُ والسّلبُ اذا اطلقا ، اى تجرّدا عن بيان نسبتهما بالتّعيين ، فانّهما يتناولان الايجاب بالفعل والسّلب بالفعل . فانّ الحكم البتّ لايكون الّا باحدهما ، ولايتناولان الايجاب بالقوّة ، ولا السّلب بالقوّة اصلاً . لانّ مابالقوّة لايكون فى حكم الموجود .

وامّا اذا اقترنا ببيانٍ ما ، فقد زال عنهما استحقاق اسم الاطلاق الّذى هوعبارة عن التجرّد عن البيان فقط . فاذن لاشىء ممّا يتناول الفعل و القوّة معاً بمطلق اصلاً ، انّما المتناول لهما هوالجهة المسمّاة بالامكان ؛ والاطلاق يتناول الفعل لاغير ، وهو يقابل التوجيه من حيث التجرّد عن البيان لفظاً ، ويدخل فيه من حيث دلالته المعنويّة على بعض النّسب الايجابيّة اوالسّلبيّة دون بعض ، ولا يختلف دلالته بحسب هذين الاعتبارين .

فظهر انّ الثّبوت و السّلب اللذين نقيضهما الاطلاق لايكونان اعم من الفعل و القوّة . وسرّ ذلك ماحكينا به فى بيان حال الموضوع ، و هو انّا اذا قلنا : «كلّ ج» فانّه يشتمل كلّ مايقال : انّه ج بالفعل ، ولايشتمل مايقال : انّه ج بالقوّة .

وفى قوله «فان بيّن كيفيّة ذلك الثّبوت فهى موجّهة» اعترافٌ بانّ الجهة مايعطيه البيان اللفظى ، لاالحكم العقلى ، كما بيّنّاه .

و باقى الفصل قسمة الجهات ، و وضع الاصطلاحات ، واعتبار البساطة والتّركيب فى الجهات ، على الوجه الّذى ذكره ، مفيدٌ جدّاً ، و ترتيبه بحسب ذلك احسن ممّا ذهب اليه غيره . و انّما يظهر فائدته فى ابواب التّناقض ، والعكس ، و القياسات المختلطة على ما اورده .

من اللامع الثّانى

فى الشّرطيّات المتّصلة

قوله : ولاجزم للعقل بانّ لزوم السّلب مستلزم سلب اللزوم ،لانّ مقدّم المتصلة جاز انيكون محالاً ، والمحال جاز انيستلزم النّقيضين . ولاجزم أيضاً بانّ لزوم الايجاب يستلزم لزوم السّلب للعلة المذكورة.

اقول : استلزام المقدّم المحال للنقيضين لوقدح ـ فى انّ لزوم السّلب يستلزم سلب لزوم الايجاب ، بان يجتمع فيه أن يستلزم سلب لزوم الايجاب من حيث اقتضائه للزوم السّلب ، و أن لايستلزمه أيضاً من حيث اقتضائه للزوم الايجاب ـ لكان بان يقدح اولاً فى نفس لزوم السّلب المجتمع مع لزوم الايجاب اولىٰ ، فانّ ملزوميّة المتقابلين هى العلّة فى اجتماع هذا الاستلزام و اللااستلزام . و القدح ، فى المعلول الفاسد دون علّته المقتضية لفساده ، ممّا لاوجه له .

هذا مع انّ مثل هذا الاستلزام واللااستلزام من جهتين مختلفتين ممكن الاجتماع فى الملزومات الممكنة ، فانّ الحيوان مثلاً يستلزم صدور الاحساس عنه من حيث كونه حسّاساً ، ولايستلزم صدور الحركة الاراديّة عنه من تلك الجهة ، ويستلزم صدور الحركة الاراديّة عنه من حيث كونه متحركاً بالارادة ، ولايستلزم صدور الاحساس عنه من تلك الجهة ، فقد اجتمع فيه استلزام كلّ واحد منهما مع لااستلزامه من جهتين مختلفتين .

و لمّا جاز ذلك فى الممكنات ، ظهر انّه لايجب ان ينقدح مثله من الجهة المذكورة فى محلّ البحث ، بل الّذى يجب ان يقدح فيه هيهنا هو نفس اللزوم ، لاحتمال اجتماع لزوم النّقيضين معه . وكان من الواجب عليه ان يقول ، بدل ماقاله : «و لا جزم للعقل بلزوم شىء بعينه لشىء اصلاً» لانّ مقدّم المتصلة جاز ان يكون محالاً ، والمحال جاز ان يستلزم النّقيضين ، حتّى ينسد باب اللزوم بالكليّة .

امّا الجزم باستلزام المحال للنّقيضين ، و الامتناع عن الجزم باقتضائهما لمقتضياتهما

المتعاندة ، فجار مجرى قبول المقدّمات والامتناع عن قبول النتيجة .

و ممّا يجب ان يعلم ان المحال ، من حيث كونه محالاً ، بل المعدوم من حيث كونه معدوماً ، لايمكن ان يحكم عليه بانّه يستلزم شيئاً ، بل يمكن ان يحكم عليه بانّه لايستلزم شيئاً. كما انّ الموضوع من حيث يكون معدوماً ، لا يمكن ان يحكم عليه بحكم ايجابى ، ويمكن ان يسلب عنه كلّ شىء . وكما انّ الموضوع للحكم الايجابى يجب ان يكون موجوداً او مأخوذاً من حيث هو شىء ما ثابتٌ فى الذّهن بالفعل من غير ملاحظة وجوده اوعدمه ، كذلك المقدّمُ المستلزم يجب ان يؤخذ امّا موجوداً ، او من حيث هو ثابتٌ بالفعل فى الذّهن ، من غير ان يلاحظ كون ذلك الثّبوت فى الخارج ، على سبيل الامكان او على سبيل الامتناع ، وهذا هو معنى الفرض والتّقدير .

ثمّ اذا فرض ثابتاً فينبغى ان يحكم باستلزامه لما يستلزمه ، ولا يقدح فى نفس الاستلزام بسبب استلزام الطّرفين ، فانّ كون اللازم محالاً لا يدلّ على عدم الاستلزام ، بل انّما يدلّ على عدم الملزوم اوكونه محالاً فقط .

قوله : فليس معنى الملازمة الكليّة اللزوم على التّقادير ، بل معناها انّه لو فرض المقدّم مع اىّ امر كان يلزمه التّالى ، لاعلى انّه يلزم المجموع ، بل على انّه يلزم المقدّم ، فان لم يكن التّالى جزءا من المقدّم ، لم يحصل الجزم بصدقها ، لانّه لو فرض المقدّم مع عدم لزوم التّالى له ، كان عدم اللزوم ثابتاً على ذلك التّقدير ، فاحتمل ان لايلزمه التّالى على ذلك التّقدير .

ولايصح ان يقال : انّه لوفرض المقدّم مع عدم التّالى لايلزمه التّالى ، لانّ فرض المقدّم مع عدم التّالى محال ، و المحال جاز ان يلزمه المحال ، فجاز ان يلزمه التّالى و عدمه على ذلك التّقدير ، فالمتيقن ان لاجزم بصدقها . فان كان جزءاً من المقدّم يحصل الجزم بصدقها ، لانّه لوفرض انّ هذا انسانٌ مع اىّ امر كان يلزمه ان يكون حيواناً .

اقول : صاحب الكتاب ناقض قوله : « لو فرض المقدّم مع اىّ امر كان يلزمه التّالى ، لاعلى انّه يلزم المجموع ، بل على انّه يلزم المقدّم» بقوله : « لو فرض المقدّم

مع عدم لزوم التّالى ، احتمل ان لايلزمه التّالى على ذلك التّقدير » و ذلك انّه جعل عدم لزوم التّالى مع المقدّم المستلزم للتالى مؤثراً فى الاستلزام ، فحكم بسببه باحتمال ان لايلزم التّالى . ولوالتزم شرطه الاوّل ، وهو ان يكون المستلزم هوالمقدّم وحده ، لاالامرالمقترن ، لما حكم بهذا الاحتمال .

وايضاً ، لوابطل [الشّرط] وجعل المستلزم مجموع المقدّم وعدم لزوم التّالى ، حتى صار المقدّم الحادث المركّب منهما محالاً ، لاشتماله على اجتماع النّقيضين بالقوّة ، و هو ايجاب لزوم التّالى مع عدم لزومه لما وجب ايضاً ان يحكم باحتمال عدم لزوم التّالى ، بل كان يجب [ان يحكم] بلزوم التّالى وعدمه معاً ، حتّى يكون موفياً كلّ جزء من المقدّم حقّه.

امّا حكمه باحتمال عدم لزوم التّالى على ذلك التّقدير ، فيدّل على انّه كفّ المقدم عن تأثيره ، وهو استلزام التّالى مطلقاً ، و جعل الامر المقترن به وحده مؤثّراً .

و انّما حكم بالاحتمال ، لابسبب الشّكّ فى تأثير الامر المقترن به ، بل لعدم القطع بوقوع هذه المقارنة . وممّا يدّل ايضاً على أنه كفّ المقدّم عن التأثير شكّه فى صدق الملازمة ، لأنّ صدق الملازمة ليس شيئاً غير ثبوت اللزوم .

ونقول من رأس : اذااقترن بالمقدّم امر يقتضى نقيض مايستلزمه المقدّم ، مثل عدم لزوم التّالى او غير ذلك . فالتأثير فى استلزام التّالى او لااستلزامه امّا ان يكون للمقدم وحده ، او لهما معاً ، او للمقترن وحده ، او لا لهذا و لا لذلك . فان كان الاوّل ، سقط الاحتمال الّذى ذكره بالكلّ ، و بطل التّفصيل الّذى اورده .

و ان كان الثّانى ، بطل قوله : المستلزم هو المقدّم وحده مع اىّ أمر كان . فانّ مجموع المقدّم مع كلّ أمرٍ غيرُ مجموعه مع أمرٍ آخر ، فيحدث من اقترانه بتلك الامور مجموعاتٌ بعدد تلك الامور ، لكلّ واحد منها تأثير غير تأثير الآخر ، ولا يبقى للملازمة الكليّة معنى اصلاً ، و يصير القضيّة الواحدة قضايا كثيرة مختلفة المقدّم ، ثم ان أخذ كلّ واحد من المجموعات مع امور أخرى مقترنة به ، ليصير استلزامه كليّاً ، عادالكلام و تسلسل .

وايضاً لايخلو اِمّا ان يحصل تأثير كلّ واحد بانفراده ، اوهما معاً ، او متشاركاً . فان حصل تأثير كلّ واحد ، وجب الجزم باستلزام المقدّم للتالى ، لأنه اِن اقتضى المقترن عدم لزوم التّالى اجتمع مع لزوم التّالى لا لزومه ، و لم يندفع اللزوم به ، و ان لم يقتض خلص لزوم التّالى . فعلى التّقديرين يكون لزوم التّالى ثابتاً . و لا ينثلم صدق الملازمة على ماذهب اليه .

وان تمانعا كانا كعنصرين متضادّين ، يكسر كلّ واحد منهما سورة الآخر ، وحينئذٍ لايكون المقترن بكفّ المقدّم عن التّأثير كما ذهب اولى من المقدّم بكفّه ، بل يجب أن يؤثّرا معاً و يعود الى رابع الأقسام . و ان يشاركا ، لم يكن الأثران متناقضين ، و فرضناهما كذلك . و أيضاً لم يكن المقدّم مقدّماً ، بل جزءاً من المقدّم ؛ و كلاهما خلفٌ .

وان كان الثّالث ، لم يبق مافرض مقدّماً مع أىّ أمر كان ، مقدّماً معه صار المقدّم ذلك الأمر ، و صارت القضيّة قضايا فوق واحدة ؛ هذا خلفٌ .

و إن كان الرّابع ، وهو انلايكون احدهما بمؤثّر ، بطلت الملازمة بالكلّية . فظهر ان فرض عدم استلزام المقدّم للتالى ، على اىّ وجه كان ، يؤدّى الى محال .

وامّا حكمه بأنّ المقدّم الّذى يكون التّالى جزءاً منه يستلزم التّالى قطعاً ، ولاجزم باستلزام غيره من المقدّمات لتواليها ، ففيه نظرٌ .

و لقائل أن يقول : اوّلاً اِنّ استلزام مجموع الأجزاء لبعضها ليس باستلزام فى الحقيقة ، بل هو تكرارٌ فى القول . فانّا اذا قلنا : اِن كان هذا كاتباً وضاحكاً ، لم نشكّ فى أنّ كونه كاتباً غير مقتضٍ لكونه ضاحكاً ولا متعلّقاً به ، ولا تأثير أيضاً لاقترانه بالضّاحكيّة فى ثبوت الضّاحكيّة و لا ثبوته . فوقوعه فى المقدّم من حيث الاستلزام وقوعٌ أجنبىٌّ و حشوٌ محضٌ ، ولذلك ربّما يسمّى نوعٌ منه لزوماً بسبب مقارن أجنبىّ .

و اذا كان المرجع فى الاستلزام الى الجزء الّذى هو ضاحك ، فالقضيّة بالحقيقة هى قولنا: ان كان هذا ضاحكاً ، وهو جارٍ مجرى قولنا فى الحمليّات «الضّاحك ضاحك» فانّ كليهما لايستحقّان لأن يعدّا فى القضايا ، فضلاً عن أن يكونا أفضل من غيرهما .

ولايعتدّ فى صناعة البرهان بامثال هذه القضايا ، بل ربما يستعمل فى الجدل او المغالطة .

و بعد التّجاوز عن هذا المقام نقول : قوله ، فى بيان أنّ استلزام الكلّ لجزئه يقينىّ دون غيره من الاستلزامات : « انّا لوفرضنا أنّ هذا انسانٌ ، مع أىّ أمر كان يلزمه أن يكون حيواناً » دعوىً مجرّدٌ ، و ذلك لانّا اذا فرضنا أنّ هذا انسانٌ مع كونه لاحيواناً لزم انّه حيوان ، نظراً الى المقدّم ، لا الى المقترن .

فأيضاً اذا فرضنا فى العلّة و المعلول أنّ هذا اثنان مع كونه فرداً لزم انّه زوج ، نظراً الى المقدّم وحده . وفى عكسه انّا اذا فرضنا أنّ هذا رعدٌ ، مع انّه لاسحاب ، لزم وجود السّحاب .

وفى معلولى علّة اذا فرضنا أنّ هذا الشّكل ذو ثلاث زوايا ، مع أنّ زواياه غير مساوية لقائمتين ، لزم انّها مساوية لقائمتين .

و فى المشروط و الشّرط اذا فرضنا أنّ هذا شعاع الشّمس ، مع أنّ الشّمس ليست بمحاذية لمحله لزم محاذاتها له .

وفى المتضائفين اذا فرضنا أنّ هذا ابٌ مع انّه لم يلد لزم أنّه ولد ، كلّ ذلك نظراً الى المقدّم .

وان نظرنا الى المقترن فى هذه الوجوه الاخيرة كففنا المقدم عن الاستلزام . فاذا نظرنا الى الكلّ والجزء ايضاً كذلك وجب ان يكفّ المقدّم ايضاً .

فان قال : الكلّ لايتصوّر بدون الاجزاء ، و اذا تصوّر وجد الاجزاء . ثم ان اقتضى المقترن عدم الاجزاء اجتمع وجود الاجزاء او عدمها ، فوجود الاجزاء ثابتٌ مع كلّ مقترن .

قلنا : والاثنان لايتصور بدون الزّوجيّة ، ولا الرّعد بدون السّحاب ، ولا الاب بدون الولد ، وكذلك البواقى ، ويلزم مايلزم هناك .

فان قال : يجوز ان يتصوّر الاثنان من حيث انّه عدداوّل ، والرّعد من حيث إنّه صوتٌ عظيمٌ ، والأب من حيث انّه حيوان مذكّر ، فينفكّ تصوّراتها عن تصوّرات لوازمها .

قلنا : وكذلك تصوّر الانسان من حيث انّه مبدأ نطق و افعال اخرى مخصوصة انفكّ ذلك التّصور عن تصوّر اجزائه . و بالجملة اذا اخذ الكلّ من حيث هو كلّ فليؤخذ العلّة الموجبة من حيث هى علّة موجبة ، و المعلول المساوى من حيث هو معلول [مساو] ، والمضاف من حيث هو مضاف ، حتّى ان استلزم شيء منها لازماً استلزم الكلّ ، و ان لم يستلزم البعض لم يستلزم شيء ، واذا كان ذلك كذلك كان الفرق المذكور تحكّماً مجرّداً ، ودعوىً بغير برهان .

قوله : فاذا قلنا : «كلّما كان اب فج د» كان مرادنا انّه لو فرض المقدّم مع أىّ أمر لايلزم من اجتماعه بالمقدّم محال ، لزمه التّالى ، سواء كان ذلك الامر ممكناً او محالاً .

اقول : هذا ماقرر عليه رأيه ، هرباً عن هذه الشّناعات ، و يعاد ماقلنا ، فيقال : ان كان المستلزم هوالمقدّم مع الامر المجتمع به لم يكن المقدّم مقدّماً ، بل جزءاً من المقدّم وكان مجموع المقدّم مع كلّ أمر غير مجموعه مع أمر آخر ، فلا يكون القضيّة المفروضة واحدة ، بل قضايا كثيرة مختلفة المقدّمات .

وان كان المستلزم هوالمقدّم وحده ولم يكن للامر المستجمع به تأثيره فى الاستلزام لم يختلف الاستلزام . يكون ذلك الأمر ممّا يلزم من اجتماعه بالمقدّم محال ، او ممّا لا يلزم .

فان قال : قد قيّد المحصّلون من المنطقيّين أيضاً الامور المقترنة بالمقدّم بهذا القيد .

قلنا : انّهم لم يجعلوا هذا التّقييد شرطاً فى الاستلزام ، بل على أنّ المتعارف و المستعمل فى العلوم كذلك ، كما انّ تقييد الموضوع بما لا يكون محالاً و لا بالقوّة ليس من جهة انّ ذلك القيد شرط فى الوضع و الحمل ، بل على انّ المتعارف من مفهوم الموضوع كذلك .

و بالجملة علينا تحقيق المعارف العقليّة ، وليس علينا تقليد الغير فيه .

واذ تقدّم هذا فينبغى لنا ان نلخّص معنى الملازمة الكليّة والجزئية ههنا ، فنقول : معنى الملازمة لايتعلّق بشيء غير طبيعتى المقدّم والتّالى .

فان كان المقدّم بنفسه من غير اقتران امر آخر به موجباً لوجود التّالى معه ـ كالعلّة التّامة لمعلولها ، و الكلّ لجزئه ، و المعلول المساوى لعلّته ، و ساير ماقيل من هذا النّمط ، ايجاباً لايتغير من طبيعته الموجبة لوجود التّالى بحسب اقتران الامور والتّقديرات والاوقات به بشرط ان لايكون لتلك المقترنات تأثير فى ذلك الاستلزام ، لابمشاركة ولابممانعة ولا بنوع آخر ، سواء كانت تلك الامور موافقة له فى طبيعته او مضادّة اومخالفة اومتناقضة ـ كان الاستلزام كليّاً .

ولم يكن لتعميم الامور اثرٌ فى نفس الاستلزام غير التّنبيه على حصوله فى جميع الصّور ، كما انّ الحصر فى الحمليّات لايدلّ على نفس الجهة ، بل يدلّ على حصول الجهة الّتى يقتضيها طبيعتا المحمول والموضوع فى جميع الاشخاص .

وامّا ان كان المقدّم غير تامّ ـ فى ايجاب ان يوجد التّالى معه ، وانّما يتمّ باقتران شىء به مما يمكن ان يقترنه ، و هو قبل الاقتران يكون صالحاً لان يقترن به ذلك الشىء ولان لايقترن ـ كان استلزامه وحده للتالى استلزاماً جزئيّاً ، مع ذلك المقترن يصير كليّاً .

مثلاً اذا قلنا : قد يكون اذا كان هذا حيواناً فهو انسان ، وقد يكون اذا كان هذا انساناً فهو كاتب ، فانّ الحيوانيّة انّما تستلزم الانسانيّة باقتران فصل الناطق به ، والانسانيّة تستلزم الكتابة باقتران عارض له ، وهو حصول ملكة الكتابة به . فمثل هذين المقدمين من حيث لم يقترن به شىء يوجب وجود التّالى فى بعض الاحوال ، ومع بعض الامور دون بعض . وذلك معنى الاستلزام الجزئى . امّا مع انضمام ما يقترن به ويتمّ استلزامه فيصيره بحيث يوجب وجود التّالى فى جميع الاحوال الّتى تقترن به بعد ذلك اقتراناً غير مؤثّر فى مقتضى طبيعته ، فيصير كليّاً .

و يشبه ذلك فى الحمليّات حمل الانسان على الحيوان وحده ، و حمل الكاتب على الانسان وحده . فانّهما يصدقان جزئيّين . و حمل الانسان على الحيوان المقيّد بالنّاطق ، وحمل الكاتب على الانسان الموصوف بذى ملكة الكتابة يصدقان كليّين .

وانّما اشترطنا فى مقدّم الجزئين صلاحية الاقتران بما يفرض اقترانه به ، وفى المقترن

ان يكون ممّا يمكن ان يقترن به ، لئلا يتوهّم انّ قولنا « ان كان هذا انساناً فهو حيوان » جزئىّ ، لانّه اذا فرض اقتران اللاحيوانيّة به لم يكن حيواناً ، و ذلك يقتضى ان يكون استلزام الانسانيّة للحيوانيّة فى بعض الاحوال ، اعنى حال عدم اقتران اللاحيوانيّة دون حال اقترانها به . فانّ الانسانيّة غير صالحة لهذا الاقتران ولا هذا المقترن ممّا يمكن ان يقترن به . فانّ الانسانيّة غير صالحة لهذا الاقتران ولا هذا المقترن ممّا يمكن ان يقترن به . فبالشّرط المذكور يندفع هذا الشّكّ .

قوله : والمخصوصة هى الّتى حكم فيها انّه لو فرض المقدّم مع امر مخصوص يلزمه التّالى ، كقولنا : « ان كان زيد فى البحر فى حالة كذا فهو يغرق » .

اقول : الامر المخصوص يجب ان يكون بحيث يمتنع وقوع الشّركة فيه ، كقولنا « ان كان زيد فى البحر اليوم او مع هذه الحالة » حتى يصير القضيّة مخصوصة ، لانّها ان كانت حالة يمكن ان يقع فيها شركة ، كقولنا مثلاً : « حالة سكره ، او حالة جهله بالسّباحة » لم يصر القضيّة مخصوصة .

من اللامع الثّالث

فى الشّرطيّات المنفصلة

قوله : الشّرطيّة المنفصلة هى الّتى يحكم فيها بمنافاة قضيّة لأخرى[١] ، او لا منافاتها لها ، والاوّل ايجاب والثّانى سلب ، والموجبة ان حكم فيها بمنافاة الجزء الاوّل للثانى فى الصّدق والكذب فهى المنفصلة الحقيقيّة .

ثم قال : وان حكم فيها بالمنافاة فى الصّدق فقط فهى مانعة الجمع .

ثم قال : وان حكم فيها بالمنافاة فى الكذب فقط فهى مانعة الخلو .

ثم قال : و المنفصلة قد تكون عناديّة[٢] ، و هى الّتى يستحيل اجتماع جزئيها على الصّدق والكذب ، او على الصّدق فقط ، او على الكذب فقط .

اقول : هذه القسمة تقتضى ان تكون المنفصلة ثلاثة انواع : مطلقة تتناول العناديّة

والاتفاقيّة ، وعناديّة ،و اتفاقيّة . و كلّ نوع ينقسم ثلاثةاقسام : حقيقيّة ، و مانعة جمع ، ومانعة خلو . والأخيران قد يوجدان بسيطين يشملان الحقيقة ؛ و قد يوجدان مركّبين يكونان قسيمين لها . و يصير الجميع خمسة عشر ، و اذا اعتبر الحصر صارستين ، و ينبغى ان يعيّن كلّ نوع ، وقت الاستعمال ، ليؤمن الخبط .

قوله : واذا فرض احدالجزئين فى مانعة الجمع فلايجب ان يستلزم نقيض الآخر ، لاحتمال ان يكون المفروض محالاً فيستلزم المحال ، وكذا اذا فرض نقيض احد الجزئين فى مانعة الخلو ، فانّه لايجب ان يستلزم عين الآخر للعلّة المذكورة .

اقول : هذا لايتصوّر الّا فى العناديّات ، وهو لم يعيّن ، و الجزؤ المفروض عنه ، او نقيضه من العناديّة ان لم يفرض على ماكان عليه فى المنفصلة من طبيعة العناد لم يكن المفروض هو ذلك الجزؤ بعينه ، وان فرض على ماكان عليه منعت طبيعته العناديّة من حيث العناد ان يتبعه معاندة فيتخلّف معاندة عنه ضرورة ، فيتحقّق نقيض المعاند ، ولا معنى لوجوب استلزامه لنقيض الجزء الآخر ، اوعينه الّا هذاالتّحقق التّابع لهذاالتّخلف .

ثم ان كان المفروض محالاً ، واشتمل امّا بحسب ذاته او بحسب مايقارنه من الامور على مذهب صاحب الكتاب على مايوجب استلزام ذلك المعاند بعينه او لااستلزام مايقابل ذلك المعاند من جهة اخرىٰ ، فلامانع عن ذلك .

ولا يضرّ ذلك ماثبت اوّلا ، اذ من الجائز ان يستلزم المحال طرفى النّقيض ، و هذا الاحتمال لاينافى القطع المذكور ، لانّه منضاف اليه ، لارافع له ، فوجوب الاستلزام المذكور حاصل على كلّ حال ، بخلاف ماذهب اليه . و امّا بحسب التّحقيق فلا يمكن ان يكون الجزؤ المستلزم للنقيضين معانداً لاحد ملزوميه . فلا يتألف المنفصلة المذكورة منهما .

قوله : و سلب الانفصال الحقيقى انّما يصدق باجتماع الجزأين على الصّدق او على الكذب ، او بصدق احدهما و كذب الآخر دائماً من غير عناد . كقولنا : «ليس امّا ان يكون الانسان موجوداً او الخلأ موجوداً » و سلب الانفصال المانع للجمع انّما يصدق باجتماع

الجزأين على الصّدق . كقولنا: «ليس امـّا ان يكون الانسان حيواناً او ابيض» وسلب الانفصال المانع للخلو انّما يصدق باجتماع الجزأين على الكذب . كقولنا: «ليس امـّا ان يكون الانسان حجراً او شجراً».

اقول : لم يعيّن انّ الانفصال ههنا أيضاً من ایّ نوع يريد . فان كان عناديـّاً فسلبه مايصدق معه امـّا امكان الاجتماع مع استحالة الخلو ، وامـّا امكان الخلو مع استحالة الاجتماع ، وإمـّا امكان الاجتماع والخلو معاً. لانّ الحقيقة العناديّة تتركّب من استحالة الاجتماع واستحالة الخلو ، كما صرّح هو أيضاً به .

وماأورده هيهنا هو امـّا وجودالاجتماع ، او وجود الخلو ، اوعدم الاجتماع والخلو معاً من غير استحالتهما ، و هو اخصّ من سلب العناديـّة ، و ليس أيضاً سلب للمطلقة : الشـّاملة للعناديّة والاتفاقيّة ، ولا للاتفاقيـّة وحدها . لانّ الطـّرفين على التـّقديرين يصدقان اذا صدق احد الجزأين وكذب الآخر من غير عناد . فظهر انّ سلب الانفصال الحقيقى الّذى ذكره غير صحيح على كلّ واحد من الوجوه .

وامـّا الانفصال المانع للجميع فان كان عناديـّاً بسيطاً كان سلبه مايصدق معه امكان الجمع وحده ، و ان كان مركـّباً كان سلبه ما يصدق معه امـّا امكان الجمع مع استحالة الخلو ، وامـّا استحالة الجمع والخلو معاً ، وامـّا امكانهما معاً . وصاحب الكتاب اورد وجوه الجمع وحده ، وهو اخصّ من سلب العنادىّ ، انـّما هو سلب المطلق الشـّامل للعنادىّ والاتفاقىّ ، و قس عليه مانع الخلو .

قوله : والموجبة الكلّية من المنفصلات هى الّتى يحكم فيها بانّ الجزء الاول فى اىّ حالة كان يعاند الثـّانى .

اقول : الدّعوى بيان الايجاب الكلّى لجميع المنفصلات ، والبيان خاص بالعنادىّ .

قوله : ومتى كان حرف الانفصال متأخراً عن موضوع المقدّم ، كقولنا : «كلّ عدد امـّا زوج اوفرد» اشتبهت القضيـّة بالحمليـّة ، وان كان المراد منه انّ كلّ عدد يصدق عليه احدهما كانت القضيـّة حمليـّة . و ان كان المراد منه العناد بين قولنا «كلّ عدد زوج»

وبين قولنا «كلّ عدد فرد» كانت منفصلة مانعة الجمع.

اقول: لوقال: انّ قولنا «كلّ عدد اِمّا زوج اوفرد» فى قوّة حمليّة لكان اصوب، لانّه لوجاز ان يكون حمليّة لجاز ان يكون قولنا «زيد امّا كاتب او ليس بكاتب» حمليّة. والصّحيح انّ الاوّل يقتضى زوال الانفصال على الاشخاص، فكأنّه يشتمل على الانفصالات بعدد الاشخاص، ولذلك كانت حقيقيّة. والثّانى يقتضى وروده على الحصر الكلّى، ولذلك اخرج حصر الجزئىّ عنه وصارت المنفصلة مانعة جمع فقط.

من اللامع الرّابع
فى التّناقض

قوله: ويشترط فى التّناقص بين الحمليين اتّحادهما فى الموضوع والمحمول واختلافهما فى الجهة.

اقول: مشهور بين المنطقيّين أنّ التّناقص لايقع الّا بين قضيتين متقابلتين، وأنّ التّقابل لايتمّ الّا باتّحادهما فى ثمانية اشياء: الموضوع، والمحمول، والشّرط، والاضافة والزّمان، والمكان، والكلّ اوالجزء، والقوّة اوالفعل، و ينضاف الى ذلك ليتمّ التّناقض شرطُ الاختلاف فى الكميّة فى المحصورات، و شرطُ اعتبار الجهة فى الجميع.

ثمّ انّ الفاضل فخرالدّين الرّازى ـ رحمه‌الله ـ ذكر أنّ الاتّحاد فى الموضوع و المحمول بالحقيقة يغنى عن رعاية الثّمانية ماخلا الزّمان، وأن اعتبار الزّمان داخل فى اعتبار الجهة، فهذا هوالسّبب فى اقتصار صاحب الكتاب على هذه الامور الثّلاثة.

والتّحقيق يقتضى انّ بعض الامور الثّمانية يصلح لأن يتعلّق بكلّ واحد من المحمول و الموضوع حال افرادهما، كالاضافة و الكل و الجزء، و بعضها يجب ان يتعلّق بالرّبط بينهما. كالشّرط فى قولنا: «كلّ متحرّك متغيّر مادام متحركاً» و «كل حيوان متغذٍ فى بعض الاوقات بالفعل ان وجد الغذا»، وكالمكان فى قولنا: «السّقمونيا يسهل الصّفراء فى بعض البلاد»، و بعضها يصلح للامرين جميعاً.

و رعاية شرط الاتحاد الحقيقى فى الموضوع والمحمول ، تغنى عمّا يتعلّق بهما مفردين ، ورعاية الجهة تغنى عن رعاية بعض مايتعلّق بالرّبط ، كشرط الوصف ، وكالزمان ، و يبقى بعض مايتعلّق بالربط واجب الرّعاية ان لم يدخل فيها .

و انّما لم يجتهد القدماء فى طىّ هذه الامور تحت عدد اقلّ وان كان يقع فيها تكرار ، لانّ التّكرار يؤكّد وجوب رعايتها ولا يؤدّى الى خلل ، امّا اغفالها فربّما يخلّ .

وامّا ماذكر صاحب الكتاب من اشتراط اختلاف الجهة ففيه نظر . لانّه سيذكر فى هذا الفصل بعينه أنّ المطلقتين الوقتيتين تتناقضان مع اتفاقهما فى الجهة .

قوله : و امّا المركّبات من موجبة و سالبة ، فاذا قلنا : «كلّ ج ب بالامكان الخاص» نقيضه انّه ليس كذلك ، بل بعض ج ب بالضرورة ، او بعض ج ليس ب بالضّرورة .

اقول : وينبغى ان يزاد فيه «اوكلاهما» فانّ لفظة «او» فى قوله «بعض ج ب ، او بعض ج ليس ب» يفيد منع الخلو دون الجمع .

وينبغى ان يعلم أنّ نقيض الموجبة الكليّة الممكنة الخاصة ليس هو احد هذه الثّلاثة على سبيل التّرديد ، فانّ الحمليّة لا تقابل المنفصلة ، بل هو القضيّة الّتى يصدق هذه الثّلاثة جميعاً معه و يساويها ، فانّ وضع مسمّىً لضرورتى الايجاب والسّلب معاً اسماً كما سمّوا كلّ واحد منهما بالامكان كان نقيض قولنا : «كلّ ج ب بالامكان الخاص» ليس هو «بعض ج ب بالجهة المسمّاة بذلك الاسم» ، ويصدق معها من حيث التّفصيل القضايا المذكورة جميعاً ، وهكذا حكم سائر النّقائض فى الجهات المركّبة .

قوله : وامّا الموجبة الجزئيّة فاذا قلنا : «بعض ج ب بالامكان الخاص» نقيضه انّه ليس كذلك ، بل «كلّ ج ب بالضرورة ، اولا شىء من ج ب بالضّرورة ، او بعض ج ب بالضّرورة ، او بعض ج ليس ب بالضّرورة» .

اقول : اكثر المنطقيين لم يذكروا هذا التّفصيل ، بل اقتصروا على ايراد الكليّتين

الضّروريّتين فى نقيض هذه القضيّة ، وغفلوا عن القسم الثّانى . والحقّ ماقاله صاحب الكتاب .

قوله : وامّا الشّرطيّة المتّصلة والمنفصلة فنقيض الموجبة الكليّة فيها السّالبة الجزئية ، ونقيض السّالبة الكليّة الموجبة الجزئيّة .

اقول : اقتصر فيها على الاختلاف فى الكيفيّة والكمّيّة ، و يجب ان يعتبر فى المتّصلات سلب اللزوم ان كانت المتّصلة لزوميّة ، او سلب الاتفاق ان كانت اتفاقيّة ، او سلب المصاحبة ان كانت شاملة لهما . وفى المنفصلات ماذكرناه فى سلب كلّ نوع عن الانفصال ، فى الفصل المتقدّم .

من المقالة الثالثة

من اللامع الاوّل

فى الفصل الاوّل

فى العكس

قوله : و يعنى باللزوم عنه ان يكون نقيضه مع صدق الاصل ملزوماً للمحال .

اقول : انّما اشتغل المنطقيّون ببيان انعكاس ماينعكس من القضايا ، لاحتياجهم فى بيان انتاج الاقيسة الغير الكاملة اليه . فانّهم كانوا يثبتونها بالعكس و الرّد الى الاقيسة الكاملة ، والّا فليس العكس من المطالب الاصليّة الّتى تطلب لالاجل غيرها ، ولذلك كانوا يوردون باب العكس فى صدر كتاب القياس ، كأنّه مقدّمة اومصادرة له ، ويؤخّرون ذكر عكس النّقيض ـ مع انّه جارٍ مجرى العكس فى الفائدة لولا ماذكرناه ـ الى لواحق القياس ، لعدم الاحتياج اليه .

و صاحب الكتاب جعل بيان العكس مثبتاً مطلّاً على القياس ، و ترك سائر البيانات ، وكان من الواجب عليه أن يؤخّره عن بيان القياس .

ثمّ انّه ذكر فى تفسير الكلّى شرط لزوم العكس عن الاصل ، و فسّره بكون نقيض العكس مع صدق الاصل ملزوماً للمحال ، و هذا اصطلاح تفرّد به و لم يلتزمه فى جميع المواضع على مايجيء ذكره .

قوله : لايقال : السّالبة الكلّيّة الضّروريّة تنعكس كنفسها ، لوجوه :

احدها أنّه اذا صدق قولنا « بالضّرورة لا شيء من ج ب » فبالضّرورة لاشيء من ب ج . والّا فبعض ب ج بالامكان العام . ولو امكن ذلك لما لزم من فرض وقوعه

محال ، وقد لزم . لانّه لوفرض صدق قولنا : «بعض ب ج» لزم صدق الباء والجيم على ذات واحدة ، فيكون بعض ج ب ، وقد كان بالضّرورة لاشىء من ج ب ، فيلزم اجتماع النّقيضين على الصّدق ، وهو محال .

ثم قال فى الجواب : لانّا نقول : امّا الاول فلا نسلّم انّه يلزم اجتماع النّقيضين ، وهذا لانّ صدق الباء و الجيم على ذات واحدة على ذلك التّقدير يستلزم صدق قولنا : «بعض ج على ذلك التّقدير فهو ب» اذهو لايناقض قولنا : «بالضّرورة لاشىء من ج ب فى نفس الامر» .

اقول : التّقدير الّذى يلزم صدق قولنا « بعض ج على ذلك التّقدير فهو ب » امّا ان يمكن صدق قولنا : «لاشىء من ج ب ايضاً على ذلك التّقدير بعينه» و امّا ان لايمكن . فان امكن فقد امكن اجتماع النقيضين على الصّدق على ذلك التّقدير ، و يلزم منه ان يكون ذلك التّقدير تقدير المحال و يلزم المطلوب ، وان لم يمكن فقد ثبتت المناقضة بين ما لزم صدقه على ذلك التّقدير و بين ماهو ثابت فى نفس الامر ، وانتقض قوله ، و هذا جدلى .

والحقّ انّ المنع الّذى ذكره ليس بوارد ، لانّ القضيّة اللازمة على تقدير لولم يناقض الثابتة فى نفس الامر مع حصول شرائط التناقض بينهما كان من الواجب عليه اوّلا ان يزيد فى التناقض شرطاً زائداً على ما ذكره . وهو ان لايكون احدى القضيتين مقدّرة والاخرى ثابتة فى نفس الامر ؛ وكيف يمكن ذلك والمتناقضان يمتنع اجتماعها فى نفس الامر . واذا كان احدهما ثابتاً فى نفس الامر امتنع ان يثبت الآخر الّا فى التّقدير ، و ما لم يثبت الآخر لم يتصوّر التّناقض بينهما ؛ لكونه أمراً اضافيّاً غير معقول الّا عند ثبوت المتضائفين .

فاذن لو صحّ انّ المقدّر لايناقض الثّابت فى نفس الامر لماامكن تصوّر التّناقض ، و يجب ان يعلم أنّ احتمال كون الصّادق فى نفس غير صادق على تقدير لايقتضى زوال طبيعة المناقضة عن النّقيضين .

غاية ما فى الباب انّه يقتضى اجتماع النقيضين على الصّدق او على الكذب على ذلك التّقدير ، و باستحالة ذلك يستدل على استحالة ذلك التّقدير المستلزم لهما ، فلوكان طبيعة المناقضة زائلةً لماكان اجتماعهما على الصّدق والكذب مستحيلاً ، ولما امكن الاستدلال به على استحالة ملزوم المقدّر .

فالحاصل أنّ المفهوم من المناقضة يبقى على طبيعته المقتضية المنافاة فى كلّ حال ، سواء ثبت طرفاه على تقدير اوعلى تقديرين ، او احدهما على تقدير والآخر فى نفس الامر . فان ثبت طرفاه على تقدير علم منه استحالة ذلك التّقدير ، وان ثبت على تقديرين أوعلى تقدير مع ما فى نفس الامر حكم بالمنافاة بينهما .

والقياس الاستثنائى الذى هو اسنى القضية واجملها لايتمّ الّابذلك . مثلاً اذااريد استثناء نقيض تاليه و ثبت المناقضة بين عين التّالى الواقع فى الاكثر على تقدير ثبوت المقدّم ونقيض تاليه الواقع فى نفس الامر ، فيستدل بصحّة الواقع فى نفس الامر على فساد التّقدير ، و ليس مانحن فيه الّا ذلك بعينه ، و ذلك ان الحاصل من البيان المذكور هو أن يكون بعض ب ج بالفعل مستلزماً لكون بعض ج ب بالفعل ؛ واللازم محال ، لثبوت مايقابله فى نفس الامر على طريق الوجوب ، فالمستلزم محال ، وكان ممكناً بالامكان العام ، هذا خلف .

قوله : و لأنّه اذا صدق الباء والجيم على ذات واحدة . فبعض ب ج ، و لا شىء من ج ب بالضّرورة ، فبعض ب ماليس ب بالضرورة . وهذا محال .

ثم قال فى الجواب : لانسلم انّه اذاصدق قولنا: « بعض ب ج على ذلك التقدير ، ولا شىء من ج ب فى نفس الامر » ينتج ماذكرتم ، و انّما ينتج ان لو بقى صدق السّالبة الضّروريّة على ذلك التّقدير فلم قلتم انّه يبقى ، لابدّ له من برهان .

اقول : هذا المنع مبنىّ على انّ كون مقدّمتى القياس صادقتين معاً ، امّا فى نفس الامر او على تقدير واحد ، شرطٌ فى الانتاج ، بحيث لواختلفتا فى ذلك صارت القرينة عقيمة ، وقد صرح جميع المنطقيين بأنّه ليس صدق المقدّمتين ولا كونهما مسلّمتين شرطاً

فى انعقاد القياس ، انّما الشّرط هو ان يكونا بحيث لوسلّمنا لزم عنه نتيجة .

وأيضاً اتّفقوا على صحّة انعقاد القياس من مقدّمات متقابلة ينتج سلب الشّىء عن نفسه وجواز استعماله فى الجدل . ولاشكّ ان المتقابلين لايصدقان معاً ، لافى نفس الامر ولا على تقدير واحد ، الّا ان يكون تقدير محالاً ، وليس معنى انّهما لايصدقان معاً الّا أنّ صدق كلّ واحد منهما لايبقى على تقدير صدق الآخر .

وأيضاً قدبيّن فى كتاب البرهان أنّ متعلّمى العلوم يؤلّفون اكثرالاقيسة من اصول موضوعة و مصادرات و من اوّليّات ، فيكون بعض مقدّماتهم صادقة على تقدير صدق الموضوعات و المصادرات التى تسلّموها بالتّقليد ، و بعضها صادقة فى نفس الأمر ، و يستنجون المسائل منهما بسيطتين و مخلوطتين ، من غير ارتياب فى صحّة لزوم تلكٓ التّنائج عنها .

و هذا الرّأى ممّا تفرّد به صاحب الكتاب ، و سيأتى ما يتوجّه عليه ابسط ممّا قلنا فى موضعه .

و لنرد ههنا هذا القياس الى عبارة يضطر صاحب الكتاب الى قبوله كى لا يكذب نفسه بان نقول : اِمّا أن لايصدق الباء والجيم على ذات واحدة ، و إمّا أن يكون بعض ب ج ، مانعة الخلو . و لا شىء من ج ب بالضّرورة . ينتج : و إمّا أن لا يصدق الباء و الجيم على ذات واحدة ، و اِمّا أن يكون بعض ب ليس ب بالضّرورة ؛ مانعة الخلو ، و يستثنى نقيض التّالى ، ينتج : فاذن لايصدق الباء والجيم على ذات واحدة ، ولابالامكان لكون المنفصلة عناديّة ، فاذن المطلوب حاصل .

قوله : الثّانى أنّ قولنا : « بعض ب ج بالفعل » مع قولنا : « لا شىء من ج ب بالضّرورة» يستلزم المحال ، وهو قولنا : «بعض ب ليس ب بالضّرورة» والمحال لايلزم من قولنا : « لاشىء من ج ب بالضّرورة » لانّ الصادق لايلزم منه فهو لازم من قولنا «بعض ب ج بالفعل » فيكون صدقه محالاً . واذااستحال صدقه لزم كذب قولنا : «بعض ب ج بالامكان العام » فلاشىء من ب ج بالضرورة .

ثم قال فى الجواب : و امـّا الثانى فلا نسلم انّ المحال اذا لم يكن لازماً من قولنا : «بالضّرورة لا شىء من ج ب» يكون لازماً من قولنا : «بعض ب ج بالفعل» ، لجواز ان يكون لازماً من المجموع من حيث هو مجموع .

اقول : هذاالذى اعترض عليه هو قياس الخلف ، وما اعترض عليه ليس بقادح فيه ، فان مجموع المقدّمتين لما استلزم محالاً وكان من المحال ان يستلزم مجموع المقدمات الصّادقة محالاً ، عُـلِم ضرورةً أنّ هذا المجموع ليس بمجموع مقدمتين صادقتين ، و اذاكانت احديهما معلومة الصّدق يعيّن كذب الاخرى .

فانا اقرّر على السّياقة الّتى عدل اليها فى قياس الخلف عمّا هو المستعمل ، و حكم بصحّتها ، واورده بالفاظه الّتى ذكرها هناك على ماسيأتى ، ليسقط عن اعتراضه هذا .

فاقول : كلّما كان بعض ب ج بالفعل ، مع لاشىء من ج ب بالضّرورة جميعاً لكان بعض ب ليس ب بالضرورة . لكن التّالى كاذب فالمقدم مثله .

ثم اقول : كلّما لم يكن بعض ب ج بالفعل مع لاشىء من ج ب بالضّرورة ، مانعة الخلو ، لكن المقدّم حقّ فالتالى حقّ .

ثم اقول : امـّا ليس كلّ ب ج بالفعل فامـّا ليس بعض ب ج بالفعل ، واما ليس لاشىء من ج ب بالضّرورة ، وامـّا ليس لاشىء من ج ب بالضّرورة ، مانعة الخلو ، لكن لاشىء من ج ب بالضّرورة ، فليس بعض ب ج بالفعل ، و هذا القياس على هذا الوجه بعينه هو ما اورده فى قياس الخلف ، على انـّه هوالصّحيح دون مايستعمله المنطقيّون .

وههنا اعترض على ماذكره مع موافقته له فى المعنى فكيف يليق ذلك بمن يدّعى التّحقيق لاسيما فى الكتب العلميّة المشتملة على اعطاء القوانين الحقّة . انّ هذا يكون من شأن مبتدئة المجادلين ، الّذين يتراءون بتقليب الالفاظ ، ولاّ يلاحظون المعانى .

قوله : الثـالث أنـّه اذا صدق قولنا : «بالضّرورة لا شىء من ج ب» و لاّ يصدق «بالضّرورة لاشىء من ج ب» لزم صدق قولنا : «بعض ب ج بالامكان العام» مع صدق قولنا : « لاشىء من ج ب » . فيمكن صدق قولنا : « بعض ب ج بالفعل » مع صدق

قولنا : «لاشىء من ج ب» وهو محال . لأنّ صدقه معه ملزوم للمحال .

ثم قال فى الجواب : و امّا الثّالث فلا نسلّم أنّه اذا صدق قولنا : « بعض ب ج بالامكان العام» لزم امكان صدق قولنا : «بعض ب ج بالفعل» مع قولنا : «لاشىء من ج ب بالضّرورة» لجواز ان يكون امكان وجود الشّىء مجامعاً لشىءآخر ويكون وجوده معه بالفعل محالا ، فانّه يصدق قولنا : «زيد كاتب بالفعل فى هذا الوقت» ويصدق معه : «إنّ زيداً ليس بكاتب بالامكان العام ، مع أنّ صدقه بالفعل معه محال .

اقول : ليس بواجب ان يردّ الممكنة العامّة الى الفعليّة ، فانّها مع الكبرى الضّروريّة تنتج ضروريةً فى الشّكل الاوّل على المذهب الحقّ . وانّما ردّها صاحب الكتاب اليها ، لأنّ تلك القرينة ليست بمعلومة الانتاج عنده .

ثمّ اعترض عليه بما ذكره ، واعتراضه ليس بوارد ، لأنّ امكان وجودالشّىء إنّما يصدق اذاكان وجود ذلك الشّىء لا يجامع موجوداً ممكناً ، كما اورده فى المثال المذكور ذكره ، امّا اذاكان وجود الشىء لايجامع موجوداً ضروريّاً فمن المحال ان يكون امكان وجود ذلك الشّىء صادقاً ، و الّذى كلامنا فيه هو من هذا القبيل ، لا من القبيل الّذى يمثل به .

قوله : الرّابع انّه اذا صدق «بالضّرورة لاشىء من ج ب» فلا يمكن ان يصدق قولنا : «بعض ب ج بالفعل» لأنّ قولنا : « بعض ب ج بالفعل » ملزومٌ لصدق قولنا : « بعض ج ب بالفعل » و امكان الملزوم مستلزم امكان اللازم ، فان امكن صدق قولنا « بعض ب ج بالفعل » لامكن صدق قولنا «بعض ج ب بالفعل» وهومحالٌ لصدق قولنا : «لاشىء من ج ب بالضّرورة».

وقال فى الجواب : وامّا الرّابع فلانسلّم أنّ إمكان صدق قولنا : « بعض ج ب» غير ثابت .

وامّا قوله : «لاشىء من ج ب بالضّرورة» صادق . قلنا : نعم ، و لكن لا نسلّم أنّ صدقه ينافى امكان صدق قولنا « بعض ج ب بالفعل » لأنّ إمكان صدق قولنا :

«بعض ج ب بالفعل» معناه امكان صدق القضيّة . والّذى ينافى قولنا : «لاشىء من ج ب بالضّرورة» هو قولنا : « بعض ج بالفعل هو ب بالامكان العام » ولا يلزم من اِمكان صدقالقضيّة صدق قولنا : « بعض ج بالفعل هو ب بالامكانالعام » لأنّ اِمكان صدق القضيّة لا يتوقّف على صدق الجيم بالفعل على شىء من الذّوات ، لأنّ امكان صدقها يحصل بأن يكون الجيم والباء بالقوّة لشىء منالذّوات .

اقول : حاصل جوابه انّه التزم تجويز وقوع مايقابل القضيّة الضّروريّة الصّادقة الّتى هى قولنا : «لاشىء من ج ب» فانّ قولنا : « بعض ج ب بالفعل » يقابلها بكونه ملزوماً لنقيضها الّذى هو « بعض ج ب بالامكانالعام» وامكان صدقه هو تجويز وقوعه وامتناع مقابل القضيّة الصّادقة معلوم بالضّرورة .

امّاقوله بأنّ اِمكان صدقهابأنيكونالجيموالباء بالقوّةلشىء منالذّوات فباطلٌ ، لأنّ ذلكَ قريبٌ من صدق امكانها ، لاامكان صدقها .

وانّما قلنا : «انّه قريب من صدق امكانها» ولم نقل : «هو صدق امكانها» لأنّ صدق امكانها يكون بأن يكون الجيم لذلك البعض منالذّوات بالقوّة ، و الباء بالقوّة ، وامكانالصّدق غيرصدقالامكان ، فانّ الاوّل دونالثّانى ربّما يعرض للقضيّة غيرالممكنة كما عرض هيهنا لقضيّة فعليّة هى قولنا : « بعض ج ب بالفعل» وهذه القضيّة منحيث امكان صدقها يقابل وجوب صدق قولنا : «لاشىء من ج ب بالضّرورة» من حيث هى صادقة ، و من حيث كونها بالفعل يقابل نفس تلك القضيّة و لا تناقضها لوكانت ممكنة بالامكان العام بدل كونها بالفعل .

قوله : الخامس انّه اذا صدق قولنا : « لاشىء من ج ب بالضّرورة » استحال اجتماعها فى ذات واحدة ، و اذا استحال اجتماعها فى ذات واحدة فلا شىء من ب ج بالضّرورة .

وقال فىالجواب : وامّاالخامس فلانسلّم أنّهاذاصدق قولنا : « لاشىء من ج ب» استحال اجتماعها فىذات واحدة . بليستحيل اجتماع ذاتالجيم والباء فلم قلتم بأنّ ذلك

يستلزم استحالة اجتماع ذات الباء مع الجيم .

اقول : استحالة اجتماع ذات الجيم مع الباء توجب استحالة كون ذات الباء هى ذات الجيم الموجبة لاستحالة اتّصاف ذات الباء بالجيم ، فانّ ماليس بذات يستحيل أن يتّصف بالجيم ، و هذا هو البرهان اللّمى على وجوب انعكاس السّالبة الضّروريّة دون ما تقدّم .

وايضاً لوكانت ذات ب لايمتنع ان يتّصف بجيم وفرضت متّصفة به لكانت من جملة مايقال عليه : «ج» فيمتنع ان يتّصف بـ « ب » وكانت ذات «ب» . هذا خلف .

فان قيل : الفرض محال ، لأنّه يدخل فى جملة ما يقال عليه « ج » ما لم يكن داخلاً فيها .

قلنا : اِنّه لوادخل شيئاً ممّا يمتنع ان يتّصف بـ «ج» لكان قدادخل فيها مالم يكن داخلاً فيها . لكنّ الحصر الكلّى قد تناول مع عدم الفرض لكلّ ماعدا الممتنع ، وانّما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحاً لأن يحكم عليه ، فانّ العرف يقتضى ان يحكم على مايفرض بالفعل من جملة مايمكن أن يحكم عليه ، وهذه دقيقة ، اكثر مايقع من الخطأ فى هذه المواضع اِنّما يكون بسبب الغفلة عنها .

قوله : ونقول ايضاً : انّ السّالبة الدّائمة لاتنعكس كنفسها ، لأنّه يمكن أن يصدق قولنا : «لاشىء من الانسان بكاتب دائماً» ، ولو انعكست السّالبة الدّائمة كنفسها للزم من فرض وقوع الممكن محال ، وهو قولنا : «لاشىءَ من الكاتبِ بانسانٍ» .

و قال فى الجواب : لانسلّم . و هذا لأنّ ماذكرتم من المحال انّما يلزم من فرض وقوع الممكن مع انعكاس السّالبة الدّائمة ، فجاز ان يكون المجموع ملزوماً للمحال ؛ ولايكون شىء من اجزائه ملزوماً له .

اقول : هذا الجواب لايدفع الاعتراض المذكور على كون السّالبة الدّائمة غير منعكسة لانّ فرض وقوع الممكن فى هذه الصّورة هو صدق السّالبة الدّائمة ، و مجموع صدق السّالبة الدّائمة مع انعكاسها ان كان ملزوماً للمحال كان محالاً ، فكان اجتماع صدق الاصل

مع صدق العكس محالاً ، وهو مراد المعترض بعينه .

و الجواب الصّحيح ان يقال : المراد من انعكاس السّالبة هو أن يستلزم صدقها صدق عكسها ، لأنّ امكان صدقها يستلزم صدق عكسها ، و ذلك لأنّ امكان الصّدق كما يصدق مع الصّدق فقد يصدق مع الكذب .

واستثناء نقيض المقدّم لاينتج ، فضلاً عن ان ينتج عين التّالى ، فليس يلزمُ من كون صدق الاصل مستلزماً لصدق العكس كونُ كذب الاصل مستلزماً أيضاً لصدق العكس ، حتّى يستلزم لامكان الصادق مع الصّدق والكذب جميعاً فى الاصل صدق العكس .

قوله : واعلم أنّ البرهان على انعكاس القضيّة انّما يتّم اذاكانت صادقةً ، امّا اذاكانت مفروضة الصّدق فلا ، لانّك اذا قلت : اذا فرض صدق قولنا : « لا شيء من الانسان بكاتب» يلزم : « لاشيء من الكاتب بانسان » و الّا فبعض الكاتب انسان على ذلك التّقدير ، فبعض الكاتب ليس بكاتب على ذلك التّقدير . هذا خلف .

قلنا : لانسلّم أنّه خلف ، وهذا لأنّ ذلك التّقدير فرض للكاذب ، والكاذب جاز أن يستلزم المحال بأن يكون محالاً إمّا لذاته ، اولغيره .

اقول : يعنى بالبرهان برهانه الّذى ذكره فى صدر الفصل ، وعليه اعتماده ، والّا فالقدح فى برهان بعينه لايقتضى القدح فى البرهان مطلقاً ، و منع الخلف هيهنا غير صحيح ، لأنّ صورة القياس هكذا : « لواجتمع نقيض عكس القضيّة المفروضة الصّدق معها على الصّدق لزم سلب الشّيء عن نفسه» بحكم الاستنتاج من الشّكل الأوّل ، و هو على مذهبه ينتج من مقدّمتين مفروضتى الصّدق ، لكن سلب الشّيء عن نفسه خلف لزم من وضع المقدّم ، فاذن اجتماع نقيض عكس القضيّة المفروضة الصّدق معها على الصّدق محال .

و امّا سبب منعه للانعكاس هو رأيه فى أنّ المتّصلة المانعة الخلو لايستلزم متّصلة تتألف من نقيض احد الجزأين و عين الآخر ، و قد مرّ الكلام عليه ، و ذلك أنّه انّما بيّن الانعكاس بالخلف ، والخلف عنده يتركّب من اقيسة استثنائيّة لغير هذا من منفصلة مانعة الخلو .

والسّالبة التى اوردها لم تشتمل على الخلف بحسب المادّة ، لكون تلك المادّة غير منعكسة ، اذ هى مطلقة . و كون الكاتب ليس بكاتب بالاطلاق لايكون خلفاً ولا محالاً . فالخلل فيه ليس بسبب كونه مفروض الصدق .

ثم انّ هذا البرهان ان لم يتّم لم يلزم منه امتناع لانعكاس المذكور ، فانّ من الجائز أن يقام عليه برهان آخر .

واماّ قوله : «والكاذب جاز ان يستلزم المحال بأن يكون محالاً امّا لذاته اولغيره» فغير صحيح على الاطلاق ، الّا أن يقيّد الكاذب بالمحال ، فانّ الكاذب الممكن لا يجوز ان يستلزم المحال لذاته .

من الفصل الثاني

فى عكوس المركّبات

قوله : والضّابط فيها أنّ المركّب من الموجبة والسّالبة ان لم يكن لشىء من جزأيها عكس فلا عكس لها ، وان كان لاحد جزأيها عكس يلزمها عكس ذلك الجزء ، و ان كان لكلّ واحد من جزأيها عكس فيلزمها المركّب من عكس الجزأين .

اقول : هذا الضّابط حسن مفيد فى كثير من المواضع الّا انّه يلزم ان يكون بعض العكوس غير حافظة للكيفيّة . و هو قد يشترط حفظها . مثلاً الوجوديّة اللاضروريّة السّالبة يكون عكسها مطلقة عامّة ايجابيّة لانعكاس جزئها الموجب اليها و عدم انعكاس جزئها السّالب .

قوله : امّا العرفيّة فالموجبة منها مركبة من عرفيّة عامّة موجبة ، و من مطلقة عامّة سالبة . فالجزؤ الايجابىّ ينعكس مطلقة متوسطة ، و السّلبى لاينعكس ، فيلزمها مطلقة متوسطة ، لكن لها خاصيّة دقيقة ، وهى أن صدقها يقتضى صدق الايجاب بالاطلاق المتوسّط فى عكسها مع السّلب المطلق ، لانّها اذا صدقت لزم صدق الباء على ذات واحدة ، فى جميع زمان كونه ج مع سلب الباء عنه بالفعل فيكون هو ج فى بعض اوقات كونه ب ،

ولا يدوم له الجيميّة ، والّا لدامت له البائيّة ، فيكون بعض ب ج فى بعض اوقات كونه ب لادائما .

[والسالبة الكلّية منها مركّبة من عرفيّة عامّة سالبة ومن موجبة بالاطلاق العامّ ، فالجزءُ السّلبى منها ينعكس عرفيّة عامّة ، والايجابى ينعكس مطلقة عامّة جزئيّة . فاذا قلنا : « لاشىء من ج مادام ج لادائماً » صدق فى عكسه : « لاشىء من ب ج مادام ب » مع قولنا : « بعض ب ج بالفعل » ، فيكون هذا السّلب لادائماً للبعض] .

أقول : هذه الخاصيّة الدقيقة حقّة ، لكن بيانها يناقض التّفسير الّذى ذكره . للزومه فى كيفيّة استلزامه الاصل للعكس ، فانّ بيانه لايمكن بالاستنتاج من نقيض العكس مع الأصل .

قوله : والسّالبة الجزئيّة منها اذا صدقت كان الجزءُ الايجابى منها مؤثرا فى انعكاسها كنفسها ، لأنّه اذا صدق « بعض ج ليس ب مادام ج لادائماً » صدق الباء والجيم على ذات واحدة ، مع عدم اجتماع الوصفين فيه فى وقت واحد ، فيكون « بعض ب ليس ج مادام ب لادائماً . وأمّا المشروطة الخاصّة فحكمها حكم العرفيّة الخاصّة .

أقول : هذا ممّا لم يعثر عليه من سبقه ، وهى فائدةٌ لطيفةٌ جدّاً و يتبعها فوائد تظهر فى الاقيسة .

من الفصل الثّالث

فى عكس المتصلات

قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل المقدّم تالياً ، والتّالى مقدّماً مع بقاء الصّدق والكيفيّة ، ولم يظهر عندنا انعكاس شىء من اللزوميّات .

لايقال : اذا صدق قولنا : « كلّما كان ا ب فج د » فقد يكون اذا كان ج د فا ب . والّا فليس البتّة اذا كان ج د فا ب ، وهو مع الأصل ينتج : ليس البتّة اذا كان ا ب فا ب . هذا خلف .

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّه ينتج ذلك ، وهذا لأنّ قولنا : « كلّما كان ا ب فـ ج د » يدلّ على أنّ ا ب ملزوم لـ ج د . وقولنا : « ليس البتّة اذا كان ج د ف ا ب » يدلّ على سلب لزوم ا ب لـ ج د فى نفس الأمر ، فجاز أن لايكون ملزوماً له فى نفس الأمر ، ويكون ملزوماً له على تقدير ا ب . فلا يلزم من صدق ج د على تقدير ا ب ، و سلب ملزوميّته له فى نفس الأمر سلب ملزوميّة ا ب لـ ا ب . فلا يلزم الخلف .

أقول : هذا المنع هو منع انتاج القياس المؤلّف من متصلتين لزوميتين فى الشّكل الأوّل ، وهو مذهبه ، وسيأتى القول فيه .

قوله : فلئن قال : اذا صدق قولنا « كلّما كان ا ب فـ ج د » فاذا فرض ج د مع ا ب لزم ا ب . فيصدق قولنا : « قد يكون اذا كان ج د فـ ا ب » .

قلنا : لانسلّم أن ما ذكرتم لزم من صدق الأصل ، بل هو صادق معه بطريق الاتّفاق ، وليس للاصل فيه مدخل .

أقول : لوكان فرض ج د مع ا ب ، لامن جهة ملاحظة الأصل ، بل على ما هو عادة المتوهّمين فى الجدل لكان المنع صحيحاً ، وذلك انّهم اذا أرادوا أن يثبتوا ملازمة جزئيّة بين أىّ شيئين اتّفق ، مثلاً بين قولنا : « الانسانُ موجودٌ والعنقاءُ معدومٌ » ، قالوا : اذا كان الانسان موجوداً والعنقاء معدوماً . فالعنقاء معدوم لزم بسبب مقارن اجنبىّ .

ثم قالوا : فاذن قد يكون اذا كان الانسان موجوداً فالعنقاء معدوم . وهذا معنى قوله : « بل هو صادق معه بطريق الاتّفاق » وقد بيّنا وجه الفساد فى هذه القضيّة . لكن هيهنا قد ثبت الاجتماع بين ج د و ا ب ، بحكم الأصل ، فيجب استلزام ا ب لـ ج د ، استلزاماً جزئياً . وانّما ثبت جزئيا ، لاحتمال كون اللازم اعمّ . وهذا هو البيان اللمّى لانعكاس هذه القضيّة ، فظهر أن المنع الّذى اورده ليس بوارد ٍ هيهنا .

فان قيل ، انّا اذا قلنا فى عكس قولنا : « كلّما كانت الخمسة زوجاً فهى عدد قد يكون اذا كانت الخمسة عدداً فهى زوج ، وانّما يتصوّر اللزوم الكلّى فيه باقتران الإنقسام الى المتساويين الى الخمسة ، وهو مخالف مااشترطتم من أنّ الإقتران بالمقدّم يجب

ان يكون بما يصحّ اقترانه به ويكون للمقدّم صلاحية الإقتران بذلك المقترن .

قلنا : الاشتراط انـّما كان فيما يجب ان يجرى على المجرى الطّبيعى ، و يصدق فى نفس الأمر من غير ان يكون لازماً لمحال وضع فى المقدّم ، وهيهنا انـّما لزم هذه الجزئيّة على أنـّها عكس الأصل غير صادق بالحقيقة فى نفس الأمر ، وان كان صادقا من حيث اللزوم .

وكما أنّ فى الحمليّات الجهة الـّتى يكون فى الأصل لصفة الموضوع عند ذاتها جزءاً من الموضوع يصير جهة للقضيّة فى العكس هيهنا يصير الكذب المندرج فى المقدّم جزءاً منه فى الأصل متعلقاً بالقضيّة فى العكس ، وبهذا لاينقدح انعكاس القضيّة . لأنّ العكس تابع للاصل ، فان كان الأصل صادقاً فى نفس الأمر كان العكس كذلك . و ان كان الأصل صادقاً من حيث اللزوم فقط كان العكس لازماً مفيداً للالزام ، واجباً قبوله على من يسلّم الأصل .

قوله : فلئن قال : اذا صدق قولنا : «كلـّما كان ا ب فـ ج د» يلزم صدق مجموع قضيّتين : احداهما كلـّما كان ا ب فـ ج د ، والأخرى كلـّما كان ا ب فـ ا ب . لصدق الثّانية فى نفسها . فينتجان : قد يكون اذا كان ج د فـ ا ب .

قلنا : لانسلّم انتاجها. وانـّما ينتجان ان لو انعكست الاولى لم قلتم إنـّها تنعكس .

أقول : هذا المنع هو منع انعقاد القياس من لزوميّتين فى الشّكل الثّالث ومبنى على أنّ الشّكل الثّالث لاينتج اذا كانت صغراه غيرمنعكسة ، لأنـّه لا يرى بيان انتاجه بغير عكس الصّغرى ، وكلـّه موضع النّظر .

والحقّ أنّ هذه القرينة ليست بقياس ، لامن جهة ما ذكره فى المنع ، بل لأنّ كبراها ليست بقضيّة ، والقياس لايتألف من مقدّمة واحدة ، ولوكان مثل هذه القرينة منتجة لكان قولنا : «كلّ ج د، وكلّ ج ب، اوكلّ ج ب وكلّ ب ب» فى الشّكل الأوّل ، منتجاً لقولنا : «كلّ ج ب» .

من اللامع الثانى

فى عكس النقيض

من الفصل الاوّل

فى عكس نقيض الحمليّات

قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل نقيض المحمول موضوعاً ، وعن الموضوع محمولاً مع كونه مخالفاً للاصل فى الكيفيّة وموافقاً له فى الصّدق .

اقول : صاحب الكتاب خالف المنطقييّن فى عكس النّقيض بشيئين : احدهما أنّه ظنّ أنّ عكسهم سالبة الموضوع ، وهى عنده لا يمكن ان تستعمل فى الايجاب كما مرّ . والثّانى أنّه رأى أنّ البرهان هو كون نقيض العكس مع الأصل منتجاً للمحال . واذا كان الأصل مثلاً قولنا : « كلّ ج ب » وجعل عكس نقيضه « كلّ ماليس ب ليس ج » . وهو ماذهب المنطقيّون اليه لم ينتج نقيضه ، وهو « ليس بعض ماليس ب هو ليس ج » مع الأصل شيئاً . لكن ينتج ملزومه ، وهو « بعض ماليس ب هو ج » معه محالاً . وهو قولنا : « بعض ماليس ب فهو ب » ، فاخذ صاحب الكتاب نقيض هذا القول الّذى ينتج مع الأصل محالاً ، وهو « لاشىء ممّا ليس ب هو ج » ، واقامه مقام عكس النّقيض ، وسمّاه باسمه ، وهو لازمٌ لما هو عكس النّقيض عند غيره .

قوله : لا يقال : الموجبة الكلّية تنعكس كنفسها بعكس النقيض ، على التّفسير المشهور ، وهو أن يجعل نقيض المحمول موضوعاً ، ونقيض الموضوع محمولاً . لانّا إذا قلنا : « كلّ ج ب » فكلّ ماليس ب ليس ج ، والّا فبعض ما ليس ب ليس هو ليس ج ، ويلزمه بعض ماليس ب ج ، فبعض ج ليس ب . هذا خلف .

لأنّا نقول : لانسلّم أنّ قولنا : « إنّ بعض ماليس ب ليس هو ليس ج » يلزمه بعض ماليس ب ج . لأنّ الأوّل اعمّ من الثّانى ، ولا يلزم من صدق الاعمّ صدق الاخصّ .

اقول : المنع فى هذه المواضع ليس بوارد ، لأنّ السّلب إنّما يكون اعم من الايجاب

اذا لم يكن ثبوت الموضوع معلوماً . امّا اذا كان الموضوع ثابتاً فهما يتلازمان ، وهيٰهنا يضعون ماليس ب فى العكس على انّه ثابت ، بدليل أنّهم يحكمون عليه بالايجاب بماليس ج . فاو لم يكن ذلك عنده صحيحاً لكان يجب عليه أن يمنع الدّعوىٰ ، لاالبيان .

وأيضاً تزييف هذه الحجّة لايوجب ابطال العكس المذكور، لامكان قيام غيرها من الحجّة عليه . واقرب الحجّة على انعكاس الموجبة الكلّية ماذكره صاحب الكتاب نفسه ، فى الفصل الأوّل ، من اللامع الثّانى ، من المقالة الاولى ، من هذا الكتاب ، وهو قوله : «كلّ ما صدق عليه نقيض الأعمّ صدق عليه نقيض الأخصّ» وهذا اعتراف صريح منه يوجب هذا الانعكاس .

قوله : وامّا السوالب فغير معلومة الانعكاس ، لعدم الاطلاع على البرهان .

اقول: هذا الكلام فى كتابه كان قبل الكلام المذكور ، وانّما أخّرته ، لأنّ المذكور كان متعلقاً بماقبله . وموجب توقّفه فى عكس السّوالب أنّ القضيّة الّتى هى عكس نقيضها عنده وهو قولنا : «كلّ ماليس ب او بعضه فهو ج» لايصدق اصلاً على رأيه . وامّا على رأى الجمهور ، فاذا قلنا : «لاشىء من ج ب او ليس بعض ج ب» لزم ان لايكون بعض ماليس ب هو ليس ج ، و الّا فكلّ ماليس ب هو ليس ج ، وينعكس ، لما مرّ ، الى كلّ ج ب . هذا خلف .

من الفصل الثّانى
فى عكس نقيض المركّبات

قوله : وامّا العرفيّة الخاصة فنقول : اذا صدق «كلّ ج مادام ج لادائماً» لزم صدق العرفيّة العامّة ، مع صدق قولنا : «بعض ج لا ب بالفعل» فالجزؤ الأوّل يلزمه «لاشىء من لا ب ج ، مادام لا ب» والثّانى يلزمه «بعض لا ب ج بالفعل» فيكون عكس نقيضها عرفيّة لادائمة لبعض افراد الموضوع .

اقول : اللازم السّلبىّ للعرفىّ الخاصّ الموجب هو قولنا : «لاشىء من ج ب ،

وجوديـاً لاداٸماً » . واذاكان الموضوع ثابتاً يكون فى قوّة قولنا : « كلّ ج لا ب » وينعكس بالعكس المستوى الى ماذكره ، وهو قولنا : « بعض لا ب ج » فهذا العكس ليس بعكس نقيض مطلقاً على رأيه ، بل مركّب من العكسين .

وامّا على رأى الجمهور فعكسها قولنا : « كلّ لا ب لا ج ، مادام لا ب ، لاداٸماً فى البعض » بحسب الذّات بالبيان اللمّى .

قوله : واذا صدق « بعض ج ب ، مادام ج ، لاداٸماً » يلزم حصول موضوع هو ج وليس ب بالفعل ، و ب مادام ج . فليس بعض ماليس ب ج ، مادام ليس ب ، لاداٸماً . ضرورة كونه ج بالفعل ، والّا فيكون ب حين هو ليس ب . هذا خلف .

أقول : هذه فاٸدة لطيفة ، وهى ممّا لم يذكره غيره ، اعنى انعكاس الموجبة الجزٸيّة العرفيه الخاصة والمشروطة الخاصة . وبيانه لم يمكن بالوجه الّذى التزمه ، فعدل الى البيان اللمّى . وعلى قاعدة الجمهور عكسه يكون قولنا : « بعض لا ب لا ج ، لاداٸماً ، بل مادام لا ب » .

وذلك لأنّ الأصل يدلّ على حصول كلّ واحد من الجيميّة والباٸيّة لذات فى وقت مّا ، ولاحصولها فى وقت آخر ، مع استلزام الجيميّة للباٸيّة . فذلك يقتضى حصول اللاباٸيّة ، واللاجيميّة فى وقت لاحصول الباٸيّة والجيميّة ، ولاحصولها فى وقت حصولها ، مع استلزام اللاباٸيّة للاجيميّة .

قوله : واذا صدق « بعض ج ليس ب مادام ج لاداٸماً ، او لاشىء من ج ب كذلك » يلزم حصول موضوع هو ج وليس ب مادام ج و ب بالفعل ، ويكون ج فى بعض اوقات كونه ليس ب لامحالة ، فبعض ماليس ب هو ج حين هو ليس ب لاداٸماً ، وهو المطلوب ، وهكذا القول فى المشروطة الخاصّة .

اقول : فى هذه الصّورة خاصّة حكم بانعكاس السّالبة الجزٸيّة والكلّية بردّهما الى الموجبة الّتى تلزمها .

من الفصل الثّالث

فى عكس نقيض المتصلات

قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل نقيض التّالى مقدّما ، وعن المقدّم تالياً ، مع مع كونه مخالفاً للاصل فى الكيفيّة ، وموافقاً له فى الصّدق ، ولم يتبيّن برهان على انعكاس شىء من اللزوميّات بعكس النّقيض .

فلئن قال بأنّه اذا صدق قولنا : « كلّما كان ا ب فـ ج د » يلزمه : « ليس البتّة اذا لم يكن ج د فـ ا ب » . لأنّ لازم الشّىء اذا فرض انتفاؤه يلزم انتفاؤ الملزوم .

قلنا : لانسلّم . وانّما يلزم أن لوتعقّب الملازمة على ذلك التّقدير .

اقول : اذا كان اللازم والملزوم على طبيعتهما المقتضيتين للملازمة ، وفرض انتفاؤ اللازم — من حيث هو لازم — لزم انتفاؤ ملزومه فى ذلك الفرض .

وأمّا إن لم يكونا فى الفرض على طبيعتهما لم يكن انتفاؤ اللازم انتفاء الملزوم ، وكون الفرض منافياً للزومه من جهة اخرى لاينافى ذلك ، بل يوجب مع ذلك اللزوم لا لزوماً ، او لا يوجب شيئاً آخر .

من اللامع الثالث

فى لوازم المتصلات والمنفصلات

قوله : إعلم أنّ المتّصلة الكلّيّة الموجبة يلزمها منع الخلوّ بين نقيض المقدّم وعين التّالى ، فى اىّ حالة كان . و يلزمها منع الجمع بين عين المقدّم ونقيض التّالى فى اىّ حالة كان ، والّا يكذب اللزوم الكلّى .

أقول : يريد بالمتّصلة اللزوميّة ، وإنّما تبيّن ذلك فى بيانه . وإذا كانت لزوميّة كانت المنفصلة الّتى يلزمها عناديّة ، وهو لم يبيّن ذلك .

ولقائلٍ أن يقول — كايلاً على صاحب الكتاب مثل ما يكيله صاعاً بصاع — : من الممكن أن يكون مقدّم المتصلة محالاً مستلزماً لنقيض التّالى ، مع استلزامه للتّالى . وحينئذٍ

لايكون الخلوّ عن نقيض المقدّم وعين التّالى . ولا الجمع بين عين المقدّم ونقيض التّالى [ممتنعين] بل يكونان واجبين .

فاذن لاجزم باستلزامها اِمّا بين المنفصلين ، اللّهم إذا جزم العقل بأنّ لزوم عين التّالى من حيث هو تال يستلزم سلب لزوم نقيضه ، لكن ذكر صاحب الكتاب أنّه لاجزم للعقل بذلك .

قوله : والدّوام ههنا الدّوام بحسب الازمنة .

أقول : يعنى بذلك الدّوام المذكور فى كلّية المنفصلتين اللازمتين . ثم الدّوام بحسب الأزمنة ربّما يكون خالياً عن الضّرورة ، كمايكون فى الاتّفاقيّات ، وليس يذهب اليه من يقول باستلزام المتّصلة اللزوميّة للمنفصلة ، بل يذهب الى ثبوت العناد اعنى بمعنى الامتناع الّذى هوالضّرورة الذّاتيّة فى جانب السّلب ، ويلزمه الدّوام بحسب الأزمنة لزوم الاعمّ للاخصّ .

قوله : فامّا الموجبة الجزئيّة المتّصلة فلا يلزمها منع الخلوّ ولا منع الجمع ، لأنّ معناها أنّه لو فرض المقدّم مع بعض الامور يلزمه التّالى ، فجاز ان لايكون الأمر الّذى يقتضى اللزوم حاصلاً فى نفس الأمر ، فلايلزم كذب المقدّم اوعين التّالى فى نفس الأمر .

اقول : ذلك الأمر الّذى يفرض مع المقدّم حتّى يلزمه التّالى انّما يلزم التّالى معه لزوماً كلّياً ، وليس كلامنا فى اللزوم الكلّى ، وامّا المقدّم وحده فان اقتضى لزوماً جزئيّاً لزم من حيث ذلك اللزوم انفصال جزئىّ ، وإن لم يقتض لم يكن هناك لزوم جزئىّ ، وقد فرض . هذا خلف .

المقالة الرابعة

من اللّامع الاوّل

فى ماهيّة القياس وانقسامه

قوله : واحترزنا بقولنا : « لذاته » عن امرين :

احدهما : مايحتاج فى لزوم المطلوب عنه الى اقتران ما يخرج عن مقدّمات القول المؤلّف . كقولنا : « امساوٍ لب ، و ب مساوٍ لج » لزم عنه أنّ « ا مساوٍ لج » بواسطة اقتران مايخرج عن المقدّمات ، فانّه اذا صدق قولنا : « ا مساوٍ لب » واضيف اليه : « وكلّ ماهو مساوٍ لب فهو مساوٍ لكلّ ما يساويه ب ، فا مساوٍ لكلّ ما يساويه ب ، فا مساوٍ لج » .

اقول : صاحب الكتاب قرن بالاوّل من القولين ، أعنى قولنا : «ا مساوٍ لب» قولاً خارجاً عنهما ، وهو قوله : «كلّ مساوٍ لب مساوٍ لكلّ ما يساويه ب» فانتج : «ا مساوٍ لكلّ يساويه ب» ،

وحذف القول الثّانى ، أعنى قولنا : « وب مساوٍ لج » . وأورد بدله ، قوله : « وج يساويه ب » وهو مخالف للمحذوف ، فى جزئيه جميعاً . فانتج من نتيجة الاوّل من هذا المورد قوله : « فا مساوٍ لج » وليس هذا نتيجة لهما ، وإن كانت نتيجة لهما فلا يتبيّن إلّا بعد تحليل لايكون أقلّ من تحليل ماقصد تحليله .

ولو قيل فيه : «ا مساوٍ لب ، الّذى هو مساوٍ لج . وكلّ مساوٍ لب ، الّذى هو مساوٍ لج ، مساوٍ لج . فا مساوٍ لج » لكان اقرب ، لأنّه قياس تامّ ، والقولان

الاوّلان مأخوذان فيه . والخارج عن المقدّمات هو قولنا : « ومساوى المساوى مساوٍ » . فانّ الانتاج انّما يحصل بواسطته لأنّ الكبرى تبد به تتبيّنُ .

قوله : الثّانى : مايكون إنتاجه بواسطة مقدّمة ، هى من لوازم بعض المقدّمات. مثل قولنا : « جزؤ الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، وكلّ ماليس بجوهر فليس يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، فجزؤ الجوهر جوهر » .

وإنتاجه بواسطة عكس نقيض المقدّمة الثّانية ، لأنّ قولنا : « كلّ ماليس بجوهر ليس يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر » يلزمه : « لاشىء ممّا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهوليس بجوهر » . ويلزمه . « كلّ مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر » لوجود الموضوع . وهو مع الأوّل ينتج المطلوب .

اقول : إن أخذ عكس نقيض القول الثّانى على المذهب المشهور ، واضيف الى القول الأوّل انتج المطلوب .

والّذين اوردوا هذا المثال انّما عنوا ذلك ، لاغير . لكن صاحب الكتاب أخذ عكس نقيضه على مذهبه ، وردّه الى ماهو فى قوّته ، ممّا هو أخصّ منه بحسب الصّورة، ومساوٍ له بحسب المادّة ، حتّىٰ صار قياساً ، والصّورة من غير ملاحظة المادّة لا تنتج ذلك .

ولو أخذ بدل القول الثّانى لازمه ــ و (هو) قولنا : « لاشىء ممّا ليس بجوهر يو جب ارتفاعه ارتفاع الجوهر » انتج مع القول الأوّل من الشّكل الثّانى « لا شىء مما هو جزؤ الجوهر ليس بجوهر » وهو بحسب المادّة يلازم المطلوب ــ لكان أيضاً صحيحاً ، مع عدم استعمال عكس النّقيض الّذى يحترز منه .

قوله : ولئن قال : لوكان ــ من شرط القياس أن لا يكون المطلوب لازماً عنه بواسطة مقدّمة أخرى هى من لوازم بعض المقدّمات المذكورة ــ لخرجت التّاليفات الّتى لزم عنها المطلوب بواسطة العكس عن القياسيّة .

قلنا : المراد من قولنا : « أن لايكون اللزوم بواسطة لازم لبعض المقدّمات » هو

انّ لايكون بواسطة لازم لبعضها بحيث تغاير اجزاؤه للاجزاء الاصليّة للمقدّمات، وامّا العكس فليس اجزاؤه مغايرة للاجزاء الاصليّة للمقدّمات، بخلاف عكس النقيض، فانّ محموله وموضوعه مغايران لمحمول الاصل وموضوعه.

اقول: هذا الجواب على تقدير صحّة الاعتراض ليس بصحيح. والجواب الصّحيح أنّ العكس غير محتاج اليه فى نفس اللزوم، انّما هو محتاج اليه فى العلم باللزوم، وليس من شرط القياس أن لايكون العلم باستلزامه للنتيجة ممّا يحصل بواسطة قول غير المقدّمات لوصّح أنّ من شرطه أن لايكون نفس استلزامه للنّتيجة بواسطة قول غير المقدمات.

والصّحيح أنّ من شرط القياس أن لايستلزم المطلوب بواسطة قول لايكون المقدّمات مشتملة عليه بالفعل ولا بالقوّة. وذلك لأنّا لانمنع التّأليف من سالبة يلزمها موجبة تكون هى المقتضية للانتاج الّا أنّا نقول: إنّ تلك الموجبة مذكورة بالقوّة؛ و على قوله «محمولُ عكس النّقيض وموضوعه مغايران لِمحمول الأصل وموضوعه» مؤاخذة لفظيّة، وهى أنّه لايغيّر الموضوع فيه على رأيه.

قوله: فلئن قال: لو كان من شرط القياس ماذكرتم يلزم أن لايكون قولنا: «كلّما كان ا ب، فكلّ ج د، و كلّ د ه» قياساً منتجاً لقولنا: «امّا ليس ا ب، اوكلّ ج ه» فانّ الجزء الأوّل من المنفصلة يغاير الجزء الأوّل من المتصلة.

قلنا: المراد من الاجزاء الاصليّة المفردات الّتى تحصل بعد تحليل القضايا، اعنى المحمولات والموضوعات.

اقول: هذا اصطلاح استحدثه بحسب مذهبه. ويرد عليه أنّ الموضوع والمحمول ليسا اجزاءً للمتصلات، انّما هى اجزاؤ لاجزائها، فان كان الاعتبار باجزاء المقدّمات وحدها فهلّا جوزّت المغايرة الّتى تقع بين اجزاء المتصلة والمنفصلة. وان كان لاجزاء الاجزاء مدخل فيه فهلا اخرجت عكس النّقيض من الاعتبار.

وأيضاً لايبقى بحسب هذا الشّرط فرق بين النّتيجة ولازمها، فانّ القياس الّذى ينتج منفصلة يلزمها متصلة يتناولها تناولاً متساوياً.

قوله : والقياس إن كان مركّباً من قضيّتين فقط سمّى بسيطاً ، واّلا مركباً .

اقول : بساطة القياس ليست من جهة اعتبار عدد المقدّمات ، بل هى من جهة اعتبار حال النتائج ممّا ينتج نتيجة واحدة من غير ان ينتج قبلها نتيجة أخرى يؤخذ مقدّمة لتلك النّتيجة بسيطة ، سواء كان من مقدمتين او اكثر . وذلك لأنّ تركّب القياس هو تركبه من اقيسة لا من مقدّمات ، واّلا لكان القياس الواحد مركباً ، والاقيسة لاتتكثر اّلا بتكثّر النتائج .

وماقيل ، من أنّ القياس الواحد لايتألف من اكثر من مقدّمتين ، إنّما عنوا به المؤلّفة من الحمليّات والاستثنائيّات فقط ، كما قالوا : المقدّمة تتألّف من جزئين فقط ، وعنوا به الحمليّة والمتصلة فقط .

من اللامع الّثانى
فى القرائن المؤلّفة من الحمليّات

من الفصل الاوّل
فى شرائط انتاجها

قوله : فلئن قال : موجبيّة الصّغرىٰ لا تشترط فى هذا الشّكل : فانّا اذا قلنا : «كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا » ينتج : « كلّ ج ليس هو ا » مع أنّ الصّغرى ليست موجبة .

قلنا : ماذكرتم لايتوجّه علينا ، فانّا ندعى اندراج الاصغر تحت الاوسط ، لاموجبيّة الصّغرى . فانّا إذا قلنا : « كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا » كان الاصغر مندرجاً تحت الاوسط ، اذ الاوسط هو سلب الباء ، وهو صادق على الاصغر ، وموضوع للاكبر ، فحصل فيه الشّرط المذكور .

اقول : اعتبار الايجاب والسّلب إنّما يكون بحسب المعانى لابحسب الألفاظ . ولمّا كان حرف السّلب فى قولنا : « كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا »

جزءً من الكبرى ثبت أنّه جزؤ من محمول الصّغرىٰ. فثبت موجبيّة الصّغرىٰ.

واعلم أنّ لفظ «هو» هيهنا ليست هى رابطة، إنّما هى بيان لاسم «ليس» (؟) والقضيّة ثنائيّة، بل لو قيل: «لاشىء من ج ب، وكلّ ماليس ب فهو ا» أنتج لكون معنى السّلب جزءًا من محمول الصّغرىٰ، والصّغرىٰ فى المعنى موجبة. فإن كانت فى العبارة سالبة فاذن سقط مااعتذر به، وهو أنّ الحاصل فى هذة الصورة الاندراج دون الموجبة.

قوله: فلئن قال: إذا صدق قولنا: «بعض ب ليس ج، مادام ب، لا دائماً. وكلّ ا ب، دائماً» ينتج: «بعض ج ليس ا دائماً» بعكس الصغرىٰ ليرتدّ الى الشّكل الثانى، مع انتفاء ماذكرتم من الشّريطة، فلايكون ماذكرتموه شرطاً.

وكذا إذا قلنا: «كلّ ب ج، دائماً و بعض الف ليس ب، مادام ا، لادائماً». ينتج: «بعض ج ليس ا، دائماً» بعكس الكبرىٰ، ليرتدّ الى الشّكل الثالث.

وكذا إذا قلنا: لاشىء من ب ج، مادام ج ب، لادائماً و بعض ا ب، دائماً» فانّه ينتج: «ليس كلّ ج ا، دائماً».

قلنا: نحن ندّعى اشتراط ماذكرنا فى القياس المؤلّف من قضيّتين بسيطتين، وماذكرتموه ليس كذلك. فانّ قولنا: «بعض ب ليس ج، مادام ب، لا دائماً» مركب من موجبة وسالبة، فاقتضى صدقهما معاً انعكاس السّالبة، فيكون النّتيجة لازمة من المجموع من حيث هو مجموع. حتّى لوذكرنا السّالبة وحدها، ولانقيّدها باللادوام، لاتنعكس فلايحصل النّتيجة.

اقول: أمّا القرينتان الأوليان ــ وهما خاط الموجبة الكلّية الدائمة بالسالبة الجزئيّة العرفيّة الخاصة فى الشّكل الرّابع ــ فمنتجتان على ما ذكره. وذلك أيضاً ممّا لم يسبقه فى افادته غيرُه، وانّما عثر على ذلك عثوره على انعكاس السّالبة الجزئية العرفيّة والمشروطة الخاصّتين، وليست للانعكاس صارت الاولى منها لاحقة بالضّرب الثّالث، والثّانية بالضّرب الرّابع من هذا الشّكل، والثّانية ايضاً تنتج نتيجة ايجابيّة لكون الموجبة الجزئيّة مذكورةً فى كبراها بالقوة.

وامّا القرينة الثّالثة ـ وهى من الصّغرىٰ السّالبة الكلّيّة ، العرفيّة الخاصّة ، والكبرى الموجبة الجزئية الدّائمة ـ فمتناقضة المقدّمتين على ما تبيّن فى الشّكل الأوّل . والحكمُ بانتاجهما سالبة جزئية دائمة سهوٌ ، لانّها تنتج سلب الاوسط عن نفسه فقط ، وليست ممّا يعد فى القياسات . لأنّها ان استنتجت انتجت محالا .

والصّواب أن يجعل كبرى هذه القرينة موجبة جزئية عرفيّة ، إمّا عامّة اوخاصّة ، لتنتج سالبة جزئيّة عرفيّة خاصّة ، وتبيّن بالرّد الى الشّكل الأوّل وتنتج نتيجة إيجابيّة أيضاً ، لما مرّ .

من الفصل الثّانى
فى المختلطات

قوله: أمّاالشّكل الأوّل فالصّغرى فيه إن كانت ممكنة لم يشتمل على شرط الانتاج، لعدم اندراج الاصغر تحت الاوسط .

اقول: المراد من الاندراج إن كان هو وجود الحكم الايجابىّ على الاصغر بالفعل فلانسلّم أنّه شرط فى الانتاج ، وإن كان هو صحّة الحكم الايجابىّ فلانسلّم أنّ الشّرط غير حاصل فى الصّغرى الممكنة .

قوله: ولو فرض الاوسط بالفعل مع الكبرى الضروريّة ـ ليصير الأكبرضروريّاً للاصغر، ثم يصير ضروريّاً فى نفس الأمر، لاستحالة انقلاب ماليس بضرورى ضروريّاًـ منعنا الكبرىٰ على ذلك التّقدير .

اقول: هذه الصغرى لايمكن أن يمانع فرض وقوعها صدق الكبرى ، لأنّها ممكنة، فلايوجب وقوعُها محالاً لذاته . لاأقول محالاً لغيره ، وارتفاع الكبرى الضّرورية محالٌ لذاته. فاذن فى منع الكبرى على تقدير وقوع الصّغرى فى هذه القرينة تجويزٌ لاستلزام الممكن محالاً لذاته .

وبعد التّجاوز عن هذا نقول : ليس فرضُ الصّغرى فعليّةً فى هذه القرينة شرطاً

فى الانتاج حتّى يبطل الانتاج بسبب خلل يرجع اليه، بل إنّما هو بيانمّا للانتاج ، ولا يبطل الحكم ببطلان بعض بياناته .

والّذى يدّل بالذّات على إنتاج هذه القرينة هو أنّ ذات الاصغر فى هذه القرينة لايمكن أن يكون شيئاً غير ماهو ذات الاوسط ، والّا لامتنع حمل الاوسط عليه . فالحكم الضرورىّ على ذات الاوسط بالأكبر هو على ذات الاصغر بعينها، وكذلك الحكم بالامكان. وليس كذلك الحكم الوجودى لاحتمال كونه تابعاً لوصف الاوسط دون ذاته ، وهو غير معلوم الحصول لذات الاصغر .

قوله: وأمّا الشّكل الثّانى فان كانت احدى مقدّمتيه ضروريّة فالنّتيجة دائمة .

أقول : لاشكّ فى أنّما يحكم عليه بالاوسط حكماً ضرورياً يمتنع أن يكون ذاته بعينها هى الّتى يحكم عليها بالاوسط حكماً غير ضرورىّ . فهذا كاف فى بيان كون نتيجة هذه القرينة ضروريّة .

وصاحب الكتاب إنّما ذهب الى كونها دائمة، لأنّه يرى الانتاج بالعكس والخلف لاغير . والسّالبة الكلّية الضروريّة عنده تنعكس الى الدائمة . والصّغرى الممكنة فى الشّكل الأوّل غير معلومة الانتاج ، و إقامة البرهان الخلفى يرجع اليه . وقد مرّ الكلام على هذه القواعد .

قوله : وامّا الشّكل الثّالث فان كانت صغراه ممكنة لم يشتمل على شرط الانتاج .

أقول : الكلام عليه قريب ممّا مرّ فى الشّكل الأوّل .

من الفصل الثّالث

فى أحكام المركّبات فى الاختلاطات

قوله : وربما لا ينتظم من المركّبات قياس صادق المقدّمات . مثل قولنا : «كلّ ج ب ، دائماً. وكلّ ب ا، مادام ب، لا دائماً» فانّهما لو اجتمعا على الصّدق يلزم منه المحال .

أقول: مثل هذا القياس لاينتج إذا كان برهانا مستقيماً. لأنْ المقدّمتين لاتصدقان معاً فى نفس الأمر، وتنتجان فى الالزام، إذا سلّمنا سلب «ب» عن بعضه، لانّهما بالقوّة تشتملان على مقدّمتين هكذا: «بعض ماهو ب دائماً هو ب. وكلّ ما هو ب فهو ب لادائماً» فاذن: «بعض ب دائماً ليس ب» ولكون النّتيجة غيرمؤلّفة من الأصغر والأكبر لاتعدّ فى القياسات.

قوله: واعلم أنّ الشّكل الأوّل سواء كانت مقدّمتاه صادقتين، او مفروضتى الصّدق، فانّه يلزم منه النّتيجة إنتاجاً بيّناً. وأمّا الاشكال الثّلاثة فانّما يتمّ البرهان على إنتاجها إذا كانت مقدّماتها صادقة، أمّا إذا كانت مفروضة الصّدق فلا، لأنّ العكس ممنوع على ذلك التّقدير. وكذا الخلف، فانّ الكاذب جاز أن يلزمه المحال بان يكون ممتنعاً بذاته او بغيره.

اقول: لانسلّم أنّ البرهان العكسى اوالخلفى اذا لم يتمّ على انتاجها لم يتمّ البرهان عليه مطلقاً. وذلك لأنّ البرهان لم ينحصر فيهما. فانّ البرهان الحقيقىّ الّذى يسمّى باللمّى قائم عليه. هذا مع أنّ العكسى والخلفى لم يتزيّفا بما ذكره، كما مرّ بيانه، وسيجىء مايتمّ به.

من اللامع الثّالث

فى الاقترانات الشرطية

من الفصل الاوّل

فى القرائن الكائنة من الحملية والمنفصلة

قوله: المنطقيّون يؤخرون الاقترانات الانفصاليّة، ويقولون: إنّها أبعد عن الطّبع عن الاتصاليّة. و صاحب الكتاب قدّمها لكون المتصلات على مذهبه مزيّفة. وكلّ من نظر بعين الانصاف علم أنّ ماقدح به فى الاقترانات الكائنة من الحمليّة والمتّصلة حاصلة فى الكائنة من الحمليّة والمنفصلة.

وبيانه أنّ الجزء الواحد من المنفصلة لايكون صادقاً [يتعين] وما لم يفرض صادقاً لم يجتمع مع الحمليّة على الصّدق فلم يلزم نتيجة بزعمه . وحينئذ يكون احدى المقدّمتين صادقة على تقدير ، والأخرى صادقة فى نفس الأمر ، لأنّ التّقدير ليس إلّا تصوّر كون المحتمل للصدق والكذب صادقاً . وهذا الاجتماع عنده غيرمقتض للانتاج .

فان قال : إنّا لانعنى بالاقتران ههنا الّا أنّ الصادق مع الحمليّة ، إمّا هذا الجزؤ او الجزؤ الآخر .

قلنا : معنى العناد يمنع عن العلم باجتماع أحدهما مع الحمليّة على الصّدق من غير احتمال ، ولذلك يضطر فى بيان الانتاج الى مثل قولنا ، فان كان الصّادق هذا الجزء وكانت الحمليّة صادقة فهما ينتجان كذا او الى مايجرى مجراه .

ولاشكّ أنّا و إن لم نتلفظ بهذه العبارة فلابدّ من أن نورده فى البيّنه(؟) والاجتماع على الصّدق إنّما هو شرط فى العلم عند من يجعله شرطاً لا فى نفس الأمر .

وايضاً يلزم عليه أنّ الجزء المشارك للحمليّة ربما لايبقى الحمليّة معه صادقة ، كما فى قولنا : إمّا أن يكون هذه الخمسة زوجاً . و إمّا أن يكون فرداً ، وكلّ زوج منقسم بمتساويين ، فانّ الحمليّة لاتبقى صادقة على تقدير كون بعض ماهو خمسة زوجاً ، وذلك يقتضى على مذهبه عدم الانتاج .

فان قال : إذاكان كذلك كان الصّادق هوالجزء الآخر ، ولايكون فى نتيجةالجزء الكاذب فائدة ، أنتج او لم ينتج .

قلنا : هذا بعينه قائم فى المتصلة ، لأنّ المقدّر لوكان صادقاً فالانتاج حقّ ، والّا فلافائدة فيه ، أنتج ام لم ينتج . وليس الكلام فى هذا ، إنّما الكلام فى أنّ المحتمل مع الصّادق إن لم ينتج لم ينتج فى المنفصلة . و إن انتج انتج فى المنصلة .

قوله : ويشترط فيه ان يكون المنفصلة موجبة كلّية ، إمّا حقيقيّة أو مانعةالخلو فقط ، و إلّا لم يجب اجتماع الحمليّة مع الجزءِ المشارك لها على الصّدق .

أقول : امّا اشتراط كلّية المنفصلة فغير واجب ، فانّها تنتج إن كانت جزئيّة

والحمليّة دائمة بحسب الذّات والوصف ، أوكانت شخصيّة والحمليّة وقتيّة ، و وقت الانفصال والحمل واحد ، وكون النّتيجة منفصلة مثلها . أمّا إن كانت المنفصلة جزئيّة والحملية غيردائمة ، اوكانت شخصيّة والحمليّة وقتيّة لم يكن وقت الانفصال وقت الحمل فلاينتج ؛ لجواز اختلاف وقتى العناد والحمل المنافى لوقوع التّأليف .

وأمّا اشتراطُه بكون المنفصلة حقيقيّة أو مانعة الخلو فصحيحٌ . لكنّ التّعليل بعدم وجوب اجتماع الحمليّة مع الجزء المشارك لها على الصّدق غيرُ صحيح . لأنّ احتمال كون الصّادق هوالجزء الّذى لم يورد فى مانعة الجمع لايمنع من إنتاج منفصلة مانعة الجمع ، كالمقدّمة ، بل التّعليل الصّحيح هو احتمال كون الجزء الحاصل من النّتيجة أعمّ من الّذى كان فى المقدمة ، وحينئذٍ يرتفع العناد المانع للجمع ، فلايبقى الانفصال اصلاً .

مثاله إذا قلنا : إمّا أن يكون هذا الشّخص انساناً وإمّا أن يكون فرساً ، وكلّ انسان حيوان . ولايمكن أن يقال : إمّا ان يكون هذا الشّخص حيواناً . و إمّا ان يكون فرساً ، لابمعنى الجمع ولا بمعنى الخلوّ .

قوله : وأمّا القسم الثّانى فيشترط فيه اشتمال الحمليّة مع كلّ واحد من جزئى المنفصلة على تأليف منتج .

أقول : القول بانتاج أجزاء هذه المنفصلة مع الحمليّة يوجبُ إمّا تجويز اجتماع النّقيضين على الصّدق ، اوتجويز انتاج القرينة المؤلّفة من الصّادقة ومن مفروضة الصّدق ، لأنّ الحمليّة مع غيرالجزء الصّادق لاينتج الّا على تقدير صدق ذلك الجزء .

وأمّا القولُ ــ بأنّ هذا التأليف ينتج فى أحد الأجزاء لابعينه ، وفرق بين هذا وبين أن يقال : إنّه ينتج فى جميع الأجزاء ، لكن يكون أحد أجزاء النّتيجة صادقاً لابعينه ، والقول بانتاج هذا التّاليف فى جميع الاشكال ــ قولٌ بتجويز الانتاج من مفروضة الصّدق فى غير الشّكل الأوّل .

وأعلم أنّ القياس المقسّم المؤلّف من منفصلة وحمليّات اكثر من واحدة لم يذكره هيهنا ، لأنّه يرى أنّ كلّ قياس يتألّف من قضايا فوق واحدة هو مركّب ، وهيهنا يذكر

البسائط ، ولذلك لم يورد المنفصلات ذوات الأجزاء الكثيرة . لأنّها تتألف فى بعض الأحوال مع حمليّات تعدّد اجزاؤها .

من الفصل الثّانى

فى القرائن الكائنة من الحمليّة والمتصلة

قوله : فان كانت المتصلة لزوميّة فلا يحصل منها نتيجة متّصلة . لأنّا إذا قلنا : «كلّما كان ا ب فكلّ ج د، وكلّ د ه» فالمنفصلة تدلّ على ملزوميّة ا ب لكلّ ج د. والحمليّة تدلّ على أنّ كلّ د ه فى نفس الأمر ، فجاز أن لايبقى الحمليّة على ذلك التّقدير، فلاينتج «كلّما كان ا ب فكلّ ج د» .

اقول : هذا الاعتراض أورده الشّيخ الرّئيس[1] فى «الشّفاء» بهذه العبارة ، قال : «ولايجب أن يعترض على هذه الضروب وما اشبهها معترض، فيقول : ربّما كانت الحمليّة صادقة فى نفسها ، ولا تصدق عند وضع المقدّم ، فلا يجب حينئذٍ قياس . مثاله : أنّ قولك : كلّما كان الخلأ موجوداً ، كان بُعدٌ قائمٌ بذاته . ثمّ يقول : وكلّ بعد فليس قائماً بذاته ، او لا شىء ممّا يقوم بذاته بعد، فتكون الحمليّة الصّادقة فى قوّة مناقضة التّالى .

فالجواب من وجهين : أحدهما أنّ لنا أن نحصى الكلام بالقرينة الّتى يصدقان فيها معاً . والثّانى أنّ اللازم عن المقدّمتين حقّ ، فانّه إذا كان الخلأ موجوداً لزم أن يكون البعد غير بعد . لزوم الخلف . و إن كان التّالى لايصادق الحمليّة . الى هيهنا كلام الشّيخ .[1]

والجواب الأوّل أورده بالنّظر الى المادّة الصّحيحة ، وذلك بحسب القياسات المستقيمة الصّادقة الواقعة فى العلوم . فانّ هذا التّأليف هناك لايقع الّا من مقدّمات غير محالة المقدّم ، ولامتناقضة الأجزاء .

والجواب الثّانى أورده بالنّظر الى صورة القياس ، فانّه صرّح بأنّه قياس ، وعيّن موضعه بانّه يقع فى الخلف وما يجرى مجراه ، ودلّ كلامه على أنّه لم يجعل كون الكبرى

١ـ الشّفاء ، المنطق ، القياس ، ص٣٢٦ . طبع القاهره ، ١٣٨٤ .

صادقة على تقدير مقدّم الصّغرى شرطاً فى انعقاد القياس. فهذا هو النّقل وإن لم يكن حجّة فى العقليّات ، لكنّه يفيد فى الاستشهاد بعقول العقلاء .

وأيضاً كلّ من قال بانتاج القياسات الشّرطيّة عدّ هذا القياس فى القياسات الكاملة ، ومعناه أنّه بيّن اللزوم للنتيجة ، غير محتاج الى أن يبيّن إنتاجه ، فعلى هذا يكون القدح فيه جارياً مجرى القدح فى الأوّلتات .

ونعود فنقول : إنّ القياس كما ينعقد من مقدّمتين وضعتا من غير تعليق وضعهما بشيء ، كما فى المؤلّفة من حمليّتين كذلك ينعقد من مقدّمتين وضعتا على تعليق وضعيهما بقضيّتين ، كما فى المؤلّفة من شرطيتين تتشاركان فى جزء غير تامّ ، أو تعليق احد الوضعين بقضيّة دون الآخر ، كالمؤلّفة من شرطيّة وحمليّة .

ولا تفاوت فى ذلك ، لانّ النّتيجة فى الصّورة الاولى تكون وضعيّة من غير تعلّق بقضيّة ، بل على سبيل متابعة لمقدمتى القياس مطلقاً ، وفى الصّورة الثّانية يكون وضعها متعلقاً بقضيتين تعلّقت مقدّمتاها بها ، وفى الصّورة الثالثة متعلّقة بقضيّة واحدة تعلّقت بها مقدّمتها الشّرطيّة .

وتعلّق الوضع كما يكون على سبيل اللزوم والمصاحبة فقد يكون على سبيل العناد والمنافاة ، فيكون المتعلق به فى الأوّل وضعاً آخر وفى الثّانى رفعاً . ولاشتراكهما فى هذا المعنى اجريا فى مضمار واحد .

واذا كان كذلك فالقولُ بانتاج مايتعلّق وضعه برفع قضيّة دون مايتعلّق وضعه بوضع قضيّة فرقٌ بما لا يكون مؤثّراً فى الانتاج ، لانّهما يشتركان فى كون الوضع فيهما ليس على سبيل الحكم بالوقوع المطلق ، بل بالوقوع التابع لرفع قضيّة اخرى او وضعها .

مثاله : اذا قلنا : إمّا أن يكون الخمسة فرداً وإمّا أن يكون زوجاً . او قلنا : ان لم يكن الخمسة فرداً فهى زوج ، لم نحكم فيها بوقوع زوجيّة الخمسة مطلقاً . بل حكمنا بانّ وقوعها إمّا غير مجامع لكونه فرداً ، وإمّا تابع لعدم كونه فرداً . وحروف الانفصال والاتصال ليس ممّا يختلف بها حال تعلّق الوقوع بالغير بسبب اختلافها . فاذن ليس القول

بالانتاج من احدهما دون الآخر الّا بعداً عن الجادّة .

وما ذكر صاحب الكتاب (من) أنّ الحمليّة الّتى هى الكبرى فى مثاله يمكن أن لايبقى عن حالها من الصّدق الوضعى عند تقدير وقوع المستصحب للجزء المشارك لها الّذى يتعلّق وضع الجزء المشارك به ليس ممّا يختصّ بالمتّصلة دون المنفصلة .

وذلك لأنّا إذا أضفنا الى القضيّتين المذكورتين قولنا : « وكلّ زوج منقسم بمتساويين » على أنّه كبرى القياس وكان صادقاً فى نفس الأمر . فكما لم يبق صدقه على تقدير عدم كون الخمسة فرداً لم يبق أيضاً مع كونها زوجاً ، لأنّها فى الصّورتين تكون بمعنى واحد ينتقض الكبرى فى الحالتين به . فان كان هذا التمانع مانعاً عن انعقاد القياس لم ينعقد ، ولا فى احدهما ، وان لم يكن مانعاً انعقد فى كلّ واحد منهما . فهذا مايشهد به صريح العقل .

قوله : ويشترط أن يكون المتصلة موجبة كلّية ليلزمها المنفصلة المركّبة من نقيض المقدّم وعين التّالى .

اقول : قد مرّ أنّ المتصلة الجزئيّة منفصلة جزئيّة . فهذا الاشتراط بناء على ماذهب اليه فيما مرّ .

قوله : امّا القسم الأوّل فيشترط فيه اشتمال التّالى مع الحمليّة فى كلّ شكل على تأليف منتج من ذلك الشّكل ، والنّتيجة منفصلة مانعة الخلوّ مركبّة من نقيض مقدّم المتصلة ونتيجة التّأليف بين الحمليّة وتالى المتصلة .

أقول : كما أنّ هذه المنفصلة تلازم النّتيجة كذلك تلزمها منفصلة اخرى مانعة الجمع ، مركّبة من عين مقدم المتصلة ونقيض النّتيجة المذكورة . فاذا تقرّرت القواعد سهل تفريع المسائل عليها ، فلنتجاوز هيهنا ، لئلا يطول الكلام .

من الفصل الثالث

فى القرائن الكائنة من المتصلات

قوله : والمقدّمتان ان كانتا لزوميّتين فلايحصل منهما نتيجه متصلة . لأنّا إذا قلنا :

«كلّما كان ا ب فج د ، وكلّما كان ج د فه د» فالكبرى تدلّ على الملازمة بين الأوسط والأكبر فى نفس الأمر . والصّغرى تدلّ على صدق الاوسط على تقدير صدق الاصغر ، فلايلزم منه ملازمة الاكبر للاصغر ، وانّما ينتجان نتيجة منفصلة .

اقول : ذكر الشّيخ الرئيس فى «الشّفاء» هذا الشّكّ بمثال اورده ، وهو انّا اذا قلنا : «كلّما كان الاثنان فرداً فهو عدد ، وكلّما كان الاثنان عدداً فهو زوج» كانت النّتيجة «كلّما كان الاثنان فرداً فهو زوج» وذلك محال ، وانتاج المحال من المقدّمتين الصادقتين غير ممكن . فاذن القرينة غير منتجة .

وذكر فى الجواب أنّ هذه النّتيجة لازمة منهما واجبة القبول بحسب الالزام على من يسلّم المقدّمتين ، وليست بصادقة فى نفس الأمر ، لانّ المقدّمتين ليستا كذلك .

وعن هذا المعنى عبّر صاحب الكتاب بقوله : «يجوز ان لايبقى ملازمة الكبرى على تقدير ثبوت عدم الصّغرى ، فانّ الحكم بزوجيّة الاثنين لايصدق على تقدير كون الاثنين فرداً. ولو اقتضى ذلك عقم التّأليف لاقتضى عقم مثله فى الحمليات (؟) اذا اردنا التّأليف اليها بأن نقول مثلاً : «كل ماهو اثنان وفرد فهو اثنان ، وكلّ اثنين فهو زوج ، فكلّ ماهو اثنان وفرد فهو زوج» فكما أنّ كذب النّتيجة فى الحمليّة ليس من جهة فساد التّأليف ، لأنّ المؤلّف قياس كامل بيّن لذاته ، يعلم استلزامه النتيجة ببديهة العقل كذلك هيهنا ، اعنى فى المؤلّف من متصلتين .

وكما أنّ الفساد هناك من جهة المادّة ، وهو وضع النّقيضين مجتمعين من الموضوع كذلك هيهنا من جهة وضعها فى المقدّم .

وكما أنّ المسلم للحمليّتين المؤلّف منهما القياس يلزمه قبول النتيجة هناك بالضّرورة كذالك هيهنا .

وكما أنّ المنع يتوجّه هناك بان يقال : الموضوع المشتمل على النّقيضين واجب العدم فالحكم الايجابى عليه لايصح ولايكون صادقاً فى نفس الأمر كذلك يتوجّه المنع هيهنا بان يقال : تقدّم الصّغرى لاشتماله على النّقيضين لايستلزم شيئاً من حيث هو محال واجب

العدم . واذا فرض وجوده فربما يستلزم محالاً إمّا بانفراده و اِمّا بوقوعه فى المؤلّف منه ومن غيره .

واذا تقرّر هذا فنقول : الجواب عمّا ذكره صاحب الكتاب ، هو أن ملازمة الكبرى يحتمل ان لايبقى على تقدير ثبوت مقدّم الصّغرى بأن يقال : اِنْ كان وقوع الاوسط ، اعنى التّالى اللازم لمقدّم الصّغرى ، فى الصّغرى ، كوقوعه فى الكبرى عنداستلزامه للاكبر لم يتغيّر حال الملازمة على تقدير ملازمة الصّغرى ، لأنّ اللازم على ذلك التّقدير اِنّما لزم مع الجهة الّتى هو بها مقتض للملازمة الثّانية ،

والملازمة الثانية فى المعنى جزؤ من اللازم على ذلك التّقدير ، ومحالٌ أن يبقى جزءٌا للّازم المقتضى لانتفاء اللازم على تقدير ثبوت الملزوم ،

و إن اختلف الوقوعان خرج المؤلّف عن أن يكون قياساً لعدم الاوسط المتكرّر بعينه فيه ، وكان الفساد من تلك الجهة ، لامن الجهة الّتى ذكرها صاحب الكتاب ، واعتبر المثال المذكور .

فانّ الاثنين المذكور فى صغرى التّأليف هو الاثنان الّذى يصدق عليه انّه فرد ، لاالاثنان الذى يكون على طبيعة الاثنينيّة فى نفس الأمر الّذى يمتنع ان يكون فرداً .

ثمّ اِنّ اللازم للاثنين الفرد ، او الصّادق عليه ، أعنى المذكور فى تالى الصّغرى لايمكن أن يكون اِلّا بالمعنى الّذى يصدق عليه أنّه فرد. والاثنين المذكور فى الكبرى لايخلو أن يكون بذلك المعنى بعينه كذبت الكبرى . لكنّها إن سلّمت لزمت النّتيجة الكاذبة . و إن كان بالمعنى الّذى يكون فى نفس الأمر صدقت الكبرى و لم يلزم النّتيجة ، لأنّ الاثنين الواقع فى موضع الحدّ الاوسط إنّما يتكرر فى المقدّمتين المذكورتين لفظاً ، لامعنىً . وقس عليه امثاله .

وأيضاً ربما يؤلّف قياس مموّهٌ من الشّكل الثّالث فى اثبات ملازمة او ملاقاة جزئين هكذا : «إن كان هذا انساناً او فرساً فهو انسان . وإن كان هذا انساناً وفرساً فهو فرس. فقد يكون إذا كان هذا انساناً فهو فرس» .

وفى الحمليّات «كلّ ماهو انسان وفرس فهو انسان ، وكلّ ماهو انسان وفرس فهو فرس . فبعض ماهو انسان فهو فرس» .

والفساد فيه ما ذكرناه بعينه ، وهو أنّ المقتضى للزوم والايجاب فى الصّغرى هو الانسانيّة لاالفرسيّة ولامجموعها . وفى الكبرى هو الفرسيّة والانسانيّة ولا مجموعها ، والتّأليف اللفظى بينهما لاتأثير له فى اقتضاء اللّزوم ولاالايجاب ، فانّما الاعتبار بالمعانى دون الالفاظ . فاذن الاوسط ليس بمتكرر .

وما يظنّ أنّه قياسٌ ليس بقياس ، بل مايظنّ أنّه مقدّم ليس بمقدّم ، فضلاً عن أن يكون قضيّة .

قوله : أمّا القسم الأوّل فالمنتج منه ضربان : أحدهما الضّرب الأوّل من الشّكل الأوّل ، ونتيجته منفصلة مانعة الخلو ، مركّبة من نقيض مقدّم الصّغرى وعين تالى الكبرى. ثم قال بعد كلام : والثّانى الضّرب الأوّل من الشّكل الرابع ، ونتيجته منفصلة مانعة الخلو، مركّبة من نقيض مقدّم الكبرى وعين تالى الصّغرى .

اقول : هذا الذى جعله نتيجةً هو لازم النّتيجة ، وإنّما لم يجعل عين الضّربين منتجاً ، لانّ المتصلة عنده إنّما تنتج بالردّ الى المنفصلة الّتى تلزم تلك المتصلة . والسّالبة لايلزمها منفصلة ، وكذلك الجزئيّة على مذهبه . وساير الضّروب لايخلو عنهما ، او عمّا يرتد اليهما عند البيان ، بالعكس او الخلف .

قوله : وان كانت احديهما لزوميّة والاخرى اتفاقيّة ، فان كانت الشّركة فى جزء تامّ كانت النّتيجة متصلة اتفاقيّة .

أقول : أكثر القياسات الاتفاقية المنتجة البسيطةُ . والمخلوطة اللزوميّة لاتفيد علماً زائداً على مايفيده المقدّمات . و أمثال ذلك لايستحق لأنْ يسمّى بالاقيسة الّا بحسب اللفظ ، وايراد التّفصيل يؤدّى الى التّطويل ، والقريحة السّليمة تقف عليها بسهولة .

من الفصل الرّابع

من القرائن الكائنة من المنفصلات

قوله : ولايخلو إمّا أن تكونا حقيقيتين أو لاتكونا كذلك. فان كان الأوّل فامّا ان تكونا كليّتين او احديهما كليّة فقط . فان كانتا كليّتين فتنتجان منفصلتين مانعتى الخلو ، احديهما مركّبة من عين الجزء غير المشترك من الاولى ونقيض الجزء غير المشترك من الثّانية . والأخرى بالعكس .

اقول : إذا كان احد الجزئين من منفصلتين حقيقيتين موجبتين كليتين مشتركاً كان الجزءان الباقيان فيهما بالضّرورة إمّا قضيّة واحدة ، أو قضيّتين تعبران عن معنى واحد ، لوجوب كون المنفصلتين مشتملتين على طرفى النّقيض ، ولايفيد المؤلّف بينهما علماً ، ولايستحق لأن يكون قياساً بحسب المعنى .

وامّا بحسب اللفظ فعلى تقدير جواز ان ينتج المتصلة منفصلة . والمنفصلة متصلة بكون النّتيجة امّا متصلتين يجعل فيهما كلّ واحد من الجزئين الباقيين مقدّماً وتالياً. وامّا من منفصلتين حقيقيتين من عين كلّ واحد منهما ونقيض الآخر . وصاحب الكتاب ذكر انّهما مانعتا الخلو ، ولا ادرى لذلك وجهاً .

قوله : وإن كانت احديهما جزئيّة ، فان كانت الاولى جزئيّة انتج المنفصلة الاولى جزئية . وان كانت الثّانية جزئيّة انتج المنفصلة الثّانية جزئيّة .

اقول : فى هذه الصّورة يكون وقوع الجزء غير المشترك من الجزئية فى بعض الاوقات الّتى تكون فى جميعها وقوع الجزء غير المشترك من الكلّية . ولذلك يظنّ أن يستلزم الأوّل منها الآخر استلزاماً كلياً ويستلزم الأخير الأوّل استلزاماً جزئياً ، ويكون المنفصلة المؤلفة فى النتيجة من عين الجزء الأوّل ونقيض الجزء الأخير جزئيّة . والّتى من نقيض الجزء الأوّل وعين الأخير كلّية . وكلاهما حقيقيّان . لكن ليس الأمر كذلك ، لاحتمال أن يكون الأوّل اعمّ من الأخير .

مثاله: قد يكون إمّا القمر فوق الأرض، و إمّا الشّمس فوقها. كباقى الاسنفبالات (؟) و «دائماً اِمـّا ان يكون الشّمس فوق الأرض، وا مـّا الليل موجود» ولايمكن ان نقول: «دائماً اِمـّا الليل موجود، وامـّا القمر ليس فوق الأرض» بل الحقّ أنّ كلى النّتيجتين يجب أن تكون جزئيّة.

قوله: وان كان الثّانى لزم صدق منع الجمع على احديهما ومنع الخلوّ على الأخرى، فتكون النّتيجة منفصلة مركّبة من غير الجزء غير المشترك من التى يصدق عليها منع الخلوّ نقيض الجزء غير المشترك من التى يصدق عليها منع الجمع، وهى كلّية ان كانت المقدّمتان كلّيتين، وجزئيّة ان كانت احديهما جزئيّة.

اقول: هذا الاقتران يقتضى كون الجزء غير المشترك من مانعة الجمع اخص من الجزء غير المشترك من مانعة الخلو فينعقد بينهما منفصلة مانعة الخلو من نقيض الأوّل وعين التالى، ومنفصلة مانعة الجمع من عين الأوّل ونقيض التّالى. وصاحب الكتاب لم يذكر غير الاولى.

قوله: وان لم يكن ماينافيهما فا مـّا ان يكون غير تامّ فيهما، او فى احديهما فقط؛ فان كان غير تام فيهما فيشترط ان لايكونا مانعتى الجمع فقط من موجبة المقدّمتين وكلّية احديهما، والّا لم يلزم اجتماع المتشاركين على الصدق، فلايحصل النّتيجة.

والاوسط امـّا ان يكون مشتركاً بين احد جزأى الصغرى وأحد جزاى الكبرى، او بين احد جزأى الصّغرى وكلّ واحد من جزأى الكبرى، او بين احد جزأى الكبرى وكلّ واحد من جزأى الصغرى، او بين كلّ واحد من جزأى الصغرى وكلّ واحد من جزأى الكبرى.

اقول: والقسمة تقتضى ثلاثة اقسام أخرى، وهو قولنا: «او بين كلّ واحد من جزأى الصغرى و واحد من جزأى الكبرى. او بين واحد من جزأى الصغرى وواحد من جزأى الكبرى. وبين الآخر من جزأى الصغرى. وكلّ واحد من جزأى الكبرى. او بين واحد من جزأى الصغرى. وواحد من جزأى الكبرى. وبين كلّ واحد من جزأى

الصغرى والجزء الآخر من الكبرى .

وأمّا الاقسام الاربعة الّتى ذكرها صاحب الكتاب . فمثال الأوّل قولنا : « دائماً اِمّا ا ب ، واِمّا كلّ ج د ، فدائماً اِمّا كلّ د ط واِمّا ه د » . قال : ينتج : « دائماً اِمّا ا ب ، اوه د ، اوكلّ ج ط ؛ لانّ الصادق من الصغرى مع الكبرى إن كان ا ب فهو قسم ، وان كان ج د فالصّادق ان كان ه د فقسم آخر . وان كان د ط انتج ج د . والحقّ أنّ نتيجة هذه القرينة وامثالها ذات اربعة اجزاء يحصل من كلّ واحد من جزأى الصغرى ، مع كلّ واحد من جزأى الكبرى ، لكنّه طوى اثنين فى واحد .

ومثال الثّانى قولنا : « دائماً إمّا ا ب وامّا كلّ ج د ، ودائماً اِمّا كلّ د ه ، وامّا كلّ ج د » ينتج : دائماً امّا ا ب ، اوكلّ ج ه ، اوكلّ ج د .

ومثال الثّالث : « دائماً اِمّا كلّ ا ب اوكلّ ج ب . و دائماً اِمّا كلّ ب داوْ ه د » ينتج : « دائماً امّا كلّ ا د اوكلّ ج د » .

وامّا مثال الرّابع : « دائماً امّا ا ب ، اوكلّ ج ب . ودائماً امّا كلّ ب د ، او كلّ ب ه » ينتج : « دائماً امّا كلّ ا د ، اوكلّ ا ه ، اوكلّ ج د ، اوكلّ د ه هيٰهنا لم يكن ان يطوى . فاورد الأقسام الأربعة .

وامّا الأقسام الثلاثة التى لم يوردها هناك فقسمٌ ذكره بعدهذه الأربعة ، وهوهذا .

قوله : فلئن قال بانّ هيهنا قسماً آخر يشارك الجزء الأوّل من الصغرى للجزء الأوّل من الكبرى فقط ، والثّانى للثّانى فقط . مثل قولنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، اوكلّ ج د . ودائماً إمّا كلّ ب ه ، اوكلّ د ر » ينتج منفصلةً هكذا : دائماً إمّا كلّ ب ه ، اوكلّ ج ب ر » لانّ الصّادق من الصّغرى ان كان ا ب فقد حصل المطلوب . وان كان ج د فان كان الصادق من الكبرى كلّ ب ه فقد حصل المطلوب ايضاً . وان كان كلّ د ز لزم كلّ ج ر و ينتج منفصلةً أخرىٰ هكذا : « دائماً إمّا كلّ ج د ، اوكلّ در ، او كلّ ا ه » لما مرّ .

قلنا : لانسلّم أنّ هيٰهنا قسما آخر وهذا لأنّ الاوسط وهو المكرّر الّذى يحذف

فى النّتيجة مشترك بين احد جزأى الصغرى واحد جزأى الكبرى ؛ لانّ المطلوب ان كان المنفصلة الاولى فالمطلوب هو المشترك بين الجزء الاوّل من الصغرى والاوّل من الكبرى. وكيف ماكان فالاوسط مشترك بين أحد جزأى الصغرى وأحد جزأى الكبرى.

اقول : ان لم يجز ان يشتمل منفصلة النّتيجة على اكثر من نتيجة واحدة للاجزاءِ فما اورده فى الاقسام الثّلاثة الاخيرة خطأ. وان جاز فنتيجة هذه القرينة ايضاً منفصلة واحدة هى قولنا : « إمّا كلّ ا ه، اوكلّ ا ب، اوكلّ ج د، اوكلّ ج ر. »

ومثال القسم الثّانى من الاقسام الثلاثة الّتى ذكرنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب، اوكلّ ج ب. ودائماً إمّا كلّ ب د، اوكلّ ا ه» ينتج : « دائماً إمّا كلّ ا د، او بعض ب ه، اوكلّ ج د، اوكلّ ج ب ».

ومثال القسم الثّالث : « دائماً إمّا كلّ ا ب، وإمّا كل ج د. و دائماً إمّا كلّ ب ج، وإمّا كلّ ب ه» ينتج : « دائماً إمّا كل ا ج، اوكلّ ا ه، او بعض د ب، او بعض ج ب اوكلّ ج د ».

وفى هذين القسمين لايقع نتائج الاجزاء من واحد بل مخلوطة. ولعل صاحب الكتاب لأجل ذلك لم يوردها، وإنّما اوردناها لانّ القسمة الحاصرة تشتمل عليها.

قوله : وان كان غير تامّ فى احدهما فقط فيشترط فيه مايشترط مافى المشتركين فى جزء غير تامّ، مع اشتمال مافيها الجزء التامّ ومع مايشاركها على تأليف منتج، والنّتيجة منفصلة مانعة الخلوّ من نتيجة التأليف بين المشترك وبين مايشاركه فيه والجزأين الاخيرين من المقدّمتين. مثل قولنا : « دائماً إمّا ا ب او ج د. و دائماً إمّا ه د، اوكلّما كان ج د فج ط » انتج : « دائماً إمّا ا ب، او ه د، او ج ط ».

اقول : فى هذه القرينة جعل المنفصلة الاولى من حمليّتين، والأخرىٰ من حمليّة ومتّصلة. والاولىٰ ان يجعل الاخيرة من حمليّة ومنفصلة، ليكون التّركيب مناسباً لساير ماذكره فى هذا الفصل.

من الفصل الخامس

من القرائن الكائنة من المتّصلة والمنفصلة

قوله : ثمّ المتّصلة ان كانت لزوميّة فيشترط أن تكون كلّيةً ، والّا لم يكن من تأليفها مع المنفصلة اتّصال ولاانفصال . والاوسط إمّا ان يكون تالى المتّصلة اومقدّمها. فان كان تالى المتّصلة فالمنفصلة إن كانت موجبة يشترط كونها مانعة الجمع ، وان كانت سالبة يشترط كونها مانعة الخلوّ فقط .

والمتّصلة تجعل تارةً صغرىٰ وتارةً كبرىٰ. ومجموع الضروب ثمانية الاوّل : كلّما كان ا ب فج د . وداثماً إمّا ج د ، ا و ه د . فدائماً إمّا ا ب ، او ه د ، مانعة الجمع . لانّ مالايجامع اللازم لايجامع الملزوم.

اقول : على قاعدته يجب ان لايكون هذه القرينة منتجة ، لانّ الانفصال دائماً لايبقى صادقاً على تقدير ثبوت مقدّم المتّصلة الّا ان يردّ المتّصلة الى مانعةالخلوّ، وحينئذ يكون النّتيجة إمّا أن لايكون ا ب ، وإمّا أن لا يكون ه د ، ويكون ما اوردها نتيجة لازمة للنّتيجة ، ويبطل حجّته ، وهو قوله : «مالايجامع اللازم لايجامع الملزوم» .

وأيضاً لوصّح هذا لصحّ أنّ مالايجامع اللازم فى حال لايجامع الملزوم فى تلكك الحال فى تلكك الحال بعينها ، فوجب انتاج اللزوميّة الجزئيّة وهو منعها .

وأيضاً إشتراط المنفصلة السّالبة بكونها مانعة الخلوّ دلّ على أنّ المنفصلة أخذها بالمعنى المطلق الجامع للعناديّة والاتّفاقيّة ، واراد بمانعة الخلوّ البسيطة العامّة ، ولم يعيّن شيئاً من ذلكك .

و بعد تمهيد ما مرّ من القواعد فالكلام فى هذه الجزئيّات يؤدّى الى التّطويل ، فليقتصر على هذا القدر فى هذا الموضع .

من اللّامع الرّابع

فى القياسات الاستثنائيّة

قوله : ولاجزم للعقل بانعقاد قياسٍ صادقِ المقدّمات من لزوم جزئىّ مع استثناءِ المقدّم استثناءً كلّياً . لانّا اذا قلنا : « قد يكون اذا كان ا ب فـ ج د ، لكن ا ب ، دائماً » كان معناه انّه لو فرض المقدّم مع بعض الامور الّتى لايلزم من اجتماعها بالمقدّم محالٌ لزمه التّالى ، لكن ا ب صادقٌ مع صدق كلّ أمرٍ هذا شأنه ، وذلك غير معلوم .

اقول : تفسير كلية الاستثناءِ بما ذكره يقتضى صيرورة الاستثناءِ تالياً بمتّصلة مصاحبية مقدّمها صدق الامور المذكورة فى المعنى فيصير القياس الاستثنائىّ بذلك قياساً اقترانيّاً من متّصلتين احديهما لزوميّة والاخرى مصاحبيّة .

وأمّا قوله : « وذلك غير معلوم » فحكمٌ غير متعلّق بالمنطق ، ولاسبيل للمنطق الى ذلك ، ولا الى العلم بالامور الّتى لايلزم من اجتماعها بالمقدّم محال من حيث التّفصيل .

ثمّ إنّه ذكر المنفصلات وانتاجها باستثناءِ العين او النّقيض ، على ماهو العادة ، ولم يعيّن انواعها . والمنطقيّون لايستنجون ممّا سوى العناديّات . فانّ منع الجمع الاتّفاقىّ بين وجود الانسان ووجود الخلأ مثلاً موجودٌ . ولايلزم من استثناءِ عين أيّهما كان نقيض الآخر ، بل لايصحّ استثناء العين فيهما على سبيل الحكم بالوقوع الاتّفاقىّ أيضاً . فانّ وجود الخلأ ليس بواقع ، وكان من الواجب عليه أن يعيّن ذلك .

من اللّامع الخامس

فى القياس المركّب

قوله : ومن جملة المركّبات قياس الخلف ، وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه ، وهو مركّب من قياسات استثنائيّة ، وليكن المطلوب : « ليس كلّ ج ب ، وكلّ ب ا » مقدّمة صادقة فى نفسها . و « كلّ ج ا » كاذبة .

فيقول : « كلّما كان كلّ ج ب مع كلّ ب ا . جميعاً لكان كلّ ج ا » لكنّ التّالى

كاذب ، فالمقدّم مثله » ؛

ثمّ يقول : « كلـّما لم يكن كلّ ج ب ، مع كلّ ب ا . فإمّا ليس كل ج ب ، وإمّا ليس كلّ ب ا » ، مانعة الخلوّ . لكنّ المقدّمة حقّ فالتّالى حقّ ؛

ثمّ يقول : « إمّا ليس ج ب ، وإمّا ليس كلّ ب ا ، مانعة الخلوّ . لكن كلّ ب ا فليس كلّ ب ج » .

اقول : قياس الخلف مركّب عند الجمهور من قياسين : احدهما اقترانىّ شرطىّ من متّصلة وحمليّة ، والتّالى استثنائىّ من متّصلة . وهو عدل عن ذلك ، لكون الاقترانىّ المذكور لاينتج متّصلة عنده ، فجعله مركّباً من ثلاثة اقيسة استثنائيّة ، اثنان من متّصلتين والآخر من منفصلة .

ولقائل أن يقول : اقترانه (؟) لانسلّم أنّه كلـّما لم يكن كلّ ج ب ، مع كلّ اب لزم ان يكون إمّا ليس كلّ ج ب ، و إمّا ليس كلّ ب ا ، مانعة الخلوّ . بل و إمّا ليس كلّ ب ج و كلّ ب ا ، مجتمعين ؛ فانّ الكلّ كما ينعدم بنفى كلّ واحد من الاجزاءِ ينعدم ايضاً بنفى الاجتماع بين الاجزاءِ .

وصاحب الكتاب افاد هذا المنع فى مواضع كثيرة ، منها فى عكس السالبة الضروريّة كما مرّ ، وتغافل هيهنا عنه ونسيه ، وقياس الخلف عنده لاينعقد من مقدّمات تتألّف على غير هيئة الشكل الاوّل ، لوقوعها على أنّها مفروضة الصّدق ، فلاتنتج فى غير هذا الشكل .

قوله : ومنها القياس المقسِّم ، وهو الذى يجعل صغراه منفصلة يشترك اجزاء الانفصال منها فى الموضوع ، ويضمّ اليه حمليّات متشاركة فى المحمول ، ليحصل منه نتيجة حمليّة ؛ مثل قولنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، اوكلّ ا ج ، اوكل ب دفكلّ ج د » .

فالمنفصلة مع الحمليّة الاولى تنتج : « دائماً إمّا كلّ ا د ، اوكلّ ا ج . » والحمليّة الاخرى مع هذه النّتيجة تنتج : « كلّ ا د » .

اقول : المنفصلة الّتى اوردها اوّلاً مانعة جمع ، كما صرّح به فى آخر اللامع الثّالث من المقالة الثانية . و المانعة الجمع لا تستعمل فى القياس المقسِّم ، لانّه هوالّذى يسمّىٰ

بالاستقراء التّام ، لاشتماله على جميع الاحتمالات ، وان جعلها بحيث يمنع الجمع والخلوّ صارت عنده حمليّة ، وليس القياس المقسِّم مؤلّفاً من الحمليّات بالاتّفاق.

ثمّ القياس الذى اورده مركّبٌ من قياسين ، كلّ واحد منهما يتألف من منفصلة وحمليّة ، والنّتيجة الاخيرة منها يجب أن تكون منفصلة ، هى « إمّا كلّ ا د ، وإمّا كلّ ا د » . ولايمكن انيكون « ا د » وحده . لأنّ المنفصلة والحمليّة لاتنتجان حمليّة بالاتّفاق. وهذه النّتيجة مع وجوب كونها منفصلة ليست بمنفصلة ، لأنّها ليست بحقيقيّة ، ولا بمانعة جمع ، ولا بمانعة خلوّ ؛ فاذن هذا ليس فى الحقيقة بقياس .

والقياس المقسِّم عند الجمهور قياس بسيط مؤلّف من منفصلة حقيقيّة يشترك اجزاؤها فى الموضوع ، وحمليّات بعدد اجزائها يشترك فى المحمول ليطوى الانفصال. وكثرة موضوعات الكبريات فى الحدّ الاوسط كما فى المحمول يطوى السّلب فيه فى المثال الذى ذكرنا فى اثبات ذكر شرائط انتاج الحمليّات ، فينتج حمليّةً . و انّما حمل المصنّفَ على هذا التّحريف حكمُه بانّ القياس ، الّذى يتألّف من اكثر من مقدّمتين ، مركّبٌ .

قوله : والاقترانىّ البسيط من المتّصلة والحمليّة ، اذا شارك اجزاء الانفصال فيه فى الموضوع ، وكان محمول احد جزأى الانفصال محمولاً على الآخر ، ينتج حمليّة ايضاً . مثل قولنا : «دائماً إمّا كلّ ا ب ، اوكلّ ا ج ، وكلّ ب ج » ينتج : كلّ ا ج. لاينتج : إمّا كلّ ا ج ، او نتيجة التّأليف بين كلّ ا ب وبين كلّ ب ج ، على ماعرفت. وكيف كان فيلزم كلّ ا ج .

اقول : وهذا ايضاً لاينتج الّا منفصلة متّحدة الحدّين ، وحاله ماذكرناه ولاينتج حمليّة الّا اذا جعل هكذا : «كلّ ا إمّا ب ، او ج . وكلّ ماهو ب او ج فهو ج . »

قوله : واعلم أنّ التّاليف قد يكون منتجاً وإن لم يتكرّر فيه الاوسط بتمامه ؛ مثل قولنا : « كلّ ج ب بالفعل ، وكلّ ا هو لا ب دائماً » ، ينتج : «لاشىء من ج ا دائماً» والّا فبعض ج ا بالفعل . وهو مع الثّانية ينتج : « بعض ج هو لا ب ، دائماً » وقد كان كلّ ج ب بالفعل ؛ هذا خلف .

اقول : المثال الّذى ذكره انّما ينتج ، لانّ كبراه ملزومٌ لقولنا : «لا شيء من ا ب» فهو لاينتج بالذّات ؛ و يجرى مجرىٰ قولنا : «كلّ ممكن حادث ، وكلّ واجب قديم ، فلاشيء من الممكن بواجب».

وهذه النّتيجة تلزم من المقدّمتين المذكورتين ، مع خلوّهما عن الاوسط ، لكون الكبرىٰ ملزوماً لقولنا : «لاشيء من الواجب بحادث» وتكرّر الاوسط بتمامه شرط فيما ينتج بالذّات .

المقالة الخامسة

من اللامع الاوّل

فى القضايا الّتى هى مبادى الاقيسة

قوله : واليقين هو اعتقاد أنّ الشّىء كذا مع أنّه لايمكن أن يكون الّا كذا. والظّنّ هو الحكم على الشّىء مع الشّعور بامكان نقيضه .

أقول : ان اراد بقوله فى تفسير اليقين : « اعتقاد أنّ الشّىء كذا مع اعتقاد أنّه لايمكن أن يكون الّا كذا » دخل فيه الجهل المركّب ، و إن اراد به « اعتقاد الشّىء كذا مع أنّ الشّىء لايمكن فى نفس الأمر الّا انّ يكون كذا » دخل فيه اعتقاد المقلّد الجازم اذا كان مطابقاً ، و إن اراد به المعنيين جميعاً خرج اعتقاد المقلّد والجاهل بالجهل المركّب عن القسمة ، لانّهما لايكونان يقينيّين ولاظنيّين ، لخلوّهما عن الشّعور بامكان النّقيض ، الّا أن يفسّر الظّنّ بانّه الحكم على الشّىء مع امكان الشّعور بامكان نقيضه .

والصّواب أن يفسّر اليقين بالاعتقاد الجازم المطابق الّذى لايمكن أن يزول ، واعتقاد المقلّد المُصيب بالاعتقاد الجازم المطابق الذّى يمكن أن يزول ؛ واعتقاد الجاهل بالجهل المركّب بالجازم غير المطابق .

والظّنّ المقابل لليقين بالاعتقاد الّذى لايكون جازماً او مطابقاً او كان ممكن الزّوال . والظنّ الصّرف الّذى يكون مع الشّعور بامكان النّقيض بالاعتقاد غير الجازم .

قوله : و امّا الظّنّيات فهى الّتى يحكم فيها باحد طرفى النّقيض مع شعور الذّهن بامكان الآخر . وسبب الظّنّ إمّا شهرتها ، و يقال لها المشهورات ؛ او قبولها ممّن يحسن به الظّنّ ، و يقال لها المقبولات .

اقول : المشهورات الحقيقيّة والمقبولات ليست من جملة الظـنّيات الّتى يحكم فيها باحد طرفى النّقيض مع شعور الذّهن بامكان الطـّرف الآخر مطلقاً ؛ لانـّها فى الاغلب تكون جازمة ، بل تكون من جملة الظـنّيات الّتى تقابل اليقينيّات ، كيف كانت ؛ وانـّما يختلف بالقياس الى من يكون جازماً بها ، و الى من يكون غير جازم .

فى اللامع الثّانى

فى البرهان

فى الفصل الثّانى

فى تقسيم البرهان

قوله : ولا يشترط فى برهان اللمّ أن يكون الحدّ الاوسط علّةً للاكبر مطلقاً ، بل علّةً لوجود الاكبرفى الاصغر ؛ حتّى أنّ قولنا : « كلّ انسان حيوان ، وكلّ حيوان جسم ، فكلّ انسان جسم » يكون برهان اللمّ . فانّ الحدّ الاوسط علّةٌ لاجتماع الطّرفين، فان كان الجسم علّةً لوجود الحيوان . (؟)

اقول : الجسم فى الموضعين ليس بمعنى واحد ، اعنى الجسم المحمول على الحيوان على أنّه جنسه ، والّذى هو علّة لوجود الحيوان ، اعنى جزءه ومادّته . والحيوان علّة لحصول احدهما للانسان وهو الاوّل . والمعلول لاله بل للآخر .

و يوجد لما قرّره مثالٌ أقربُ منه ، و هو قولنا : « الجسم مؤلّف ، وكلّ مؤلّف فله مؤلِّف ، فالاوسط علّة لحصول المؤلَّف الّذى وقع فى الاكبر للاصغر ، مع أنّ ذلك الواقع فى الاكثر علّة للاوسط .

والحقّ أنّ المؤلَّف الواقع فى الاكبر ليس هو نفس الاكبر ، لانّه لايحمل على الاوسط بالتّواطى ، انّما هو مبدأ للاكبر ، و محمول على الاوسط بالاشتقاق .

من الفصل الثّالث

فى اجزاء العلوم البرهانيّة

قوله: والمرادُ من الذّاتىّ ههنا المحمولُ الّذى يلحق الموضوع من ذاته؛ مثل مايلحق الكمّ من المساواة والمناسبة، ومايلحق العدد من الزّوجيّة والفرديّة؛ وكلّ مايلحق الشّىء لماهيّته او لبعض اجزائه فهو ذاتىّ له.

و أمّا مايلحق الشّىء لامرٍ أخصّ، كالضّحك للحيوان، فليس بذاتىّ. والّذى يلحقه لامر أعمّ فان كان الاعمّ مقوّماً لحقيقة الشّىءِ فهو ذاتىّ؛ و الّا فلا، و ما يلحق الشّىء لا لأمر اعمّ، ولا لأمر اخصّ فيقال له الذّاتىّ الاوّلىّ.

اقول: قولُه: «وكلّ مايلحق الشّىء لماهيّته او لبعض اجزائه فهو ذاتىّ له» غيرُ مطابق لقوله: «المراد من الذّاتىّ ههنا المحمول الّذى يلحق الموضوع من ذاته» فانّ لاحق الشّىءِ بسبب جزئه لايكون لاحقاً بسبب ذاته، فأنّ جزء الذّات لايكون هو الذّات؛ ومثاله: المتحرّك ليس بذاتىّ للانسان، مع أنّه يلحقه لكونه جسماً، وهوجزؤ من ماهيّته.

و ايضاً ربّما يعدّ فى الذّاتىّ فى هذا العلم ما لايكون هذان التّفسير ان عليه صادقاً، وهو كالنّاقض المحمول على زوج الزّوج فى علم الحساب على أنّه ذاتىّ له، وليس النّاقض ممّا يلحق زوج الزّوج لماهيّته ولا لبعض اجزائه، بل انّما هو من لواحق العدد لذاته، و زوج الزّوج لايتناول العدد الّا بالالتزام.

و ايضاً ليس كلّ ما يلحق الشّىء لألامر اعمّ ولا لامر اخصّ فهو ذاتىّ اوّلىّ، و ذاكك أنّ اللاحق بسبب الفصل او الخاصّة المساوية لايكون اوّلياً لكونه لاحقاً بسبب واسطة.

والتّحقيق ههنا أن يقال: «الذّاتىّ بالاشتراك يقال على معانٍ مختلفةٍ: منها المقوِّم، كالماهيّة و اجزائها المحمولة عليها، وهوالذّاتىّ المستعل فى «ايساغوجى».

و منها المعنى الّذى يوصف به محمولات المسائل فى العلوم البرهانية ، و هو ما يلحق الموضوع او بعض مقوّماته ، لجنسه او معروضه او معروض جنسه ، لحوقاً ذاتيّاً اوّليّاً ، بشرط أن يكون الملحوق خارجاً عن موضوع ذلك العلم . و ذلك كالفرديّة اللاحقة للعدد الّذى هو موضوع علم الحساب ، والنّاقضة للثّلاثة ، وهى لاحقة للعدد الّذى هو جنس الثّلاثة او للفرد وهى لاحقة لمعروض الفرديّة ، اعنى العدد . او لزوج الزّوج فقط ، وهى لاحقة لمعروض جنسه ، فانّ جنس زوج الزّوج هو الزّوج ومعروضه العدد ، ولايعدّ المساواة المطلقة فى علم الحساب من ذاتيّات العدد ، مع كونها لاحقة لجنسه الّذى هو الكمّ لحوقاً اوّليّاً ، و ذلك لكون الملحوق خارجاً عن موضوع العلم .

و من معانى الذّاتىّ ما يوصف به محمولات المقوِّمات فى العلوم البرهانيّة ، و هو مايشتمل الذّاتىّ المقوِّم والذّاتىّ الّذى يوصف به محمولات المسائل جميعاً .

قوله : فانّ المقدّمات إذا لم يكن فيها رعاية التّناسب يلزم الخروج الى امور غريبة فلاتكون العلوم متزائدة .

أقول : علّة تمايز العلوم ليست هى مناسبة المقدمات للنتائج ، إنّما هى تمايز الموضوعات ، فانّ العلوم الجدليّة ربّما لايكون مقدّماتها مناسبة للنتائج بالمعنى الّذى يراد بالمناسبة هيهنا ، مع أنّها ممتازة عن غيرها . و إنّما يشترط المناسبة هيهنا لئلا يكون المقدّمات مشتملة على علل النّتائج ، فانّ اليقين لايحصل إلّا بكونها كذلك .

فى اللامع الثّالث

فى المغالطة

أقول : قبل الشّروع فيه : إنّ صاحب الكتاب لم يورد فى هذا الباب انواع الغلط بالتّفصيل و اسبابها على ما هو القانون الصّناعىّ ، بل اقتصر على ايراد بعضها ، و ذكر أمثلةً مشهورةً لها ، و أنا اقدّم ذكر انواعه ، فانّ فى ضمنه يجىء ذكر اسبابها .

فأقول : اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد ، وهو عدم التّمييز . بين

الشّيء وبين مايشبهه . ثم إنّها تنقسم الى مايتعلق بالالفاظ و الى مايتعلّق بالمعانى .

والاوّل الى ما يتعلّق بالالفاظ لا من حيث تركّبها ، و الى مايتعلّق بها من حيث تركّبها . والاوّل لايخلو إمّا أن يتعلّق بالالفاظ انفسها ، و هو أن تكون مختلفة الدّلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هوالمراد و بين غيره ، و يدخل فيه الاشتراك،والتّشابه ، والمجاز ، والاستعارة ، ومايجرى مجراها ؛ وتُسمّىٰ جميعاً بالاشتراك اللفظىّ .

و إمّا أن يتعلّق باحوال الألفاظ ،وهى إمّا احوال ذاتيّة داخلة فى صيغ الالفاظ قبل تحصّلها ، كالاشتباه فى لفظ « المختار » بسبب التّصريف ، اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول ؛ و إمّا احوال عارضة لها بعد تحصّلها ، كالاشتباه بسبب الاعجام او الاعراب .

والمتعلّقة بالتّركيب تنقسم الى ما يتعلّق الاشتباه فيه بنفس التّركيب ، و الى ما يتعلّق بوجوده و عدمه ؛ والآخر ينقسم الى مايكون التّركيب فيه موجوداً ، فيظنّ معدوماً و يُسمّىٰ تفصيل المركّب ، و الى عكسه ، و يُسمّىٰ تركيب المفصّل .

و أمّا المتعلّقة بالمعانى فلابدّ و أن تتعلّق بالتّأليف بين‌المعانى ،إذالافراد لايتصوّر فيها غلط ،لو لم يقع فى تأليفها بنحو مّا ، ولا يخلو من أن يتعلّق بتأليف بين القضايا ، او بتأليف يقع فى قضيّة واحدة ؛والواقع بين القضاياإمّا قياسىّ او غير قياسىّ ؛ والمتعلّقة بالتّأليف القياسىّ إمّا أن يقع فى‌القياس بنفسه لابقياسه الى نتيجته .

والواقعة فى نفس القياس إمّا ان يتعلّق بمادّته او يتعلّق بصورته ؛ أمّاالمادّية فكما يكون مثلاً بحيث اذا رتّبت المعانى فيه على وجه يكون صادقاً . و أمّا الصوريّة فكما يكون مثلاً على ضرب غير منتج . و جميع ذلك يسمّىٰ سوء التّبكيت او سوء التّأليف ، باعتبار غيرالبرهان والبرهان .

و أمّا الواقعة فى القياس الى نتيجته فتنقسم الى ما لايكون النّتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس ، فلايحصل بالقياس علم زائد على ما فى‌المقدّمات ، و تسمّىٰ مصادرة على المطلوب ؛ و الى ما تكون مغايرة ، لكنّها لاتكون ما هى المطلوبة من ذلك القياس ،

و يسمّى وضع ما ليس بعلّة علّةً .

و أمّا الواقعة بين قضايا ليست بقياس فيسمّى جمع المسائل فى مسألة .

و أمّا المتعلّقة بالقضيّة الواحدة فامّا ان يقع فيما يتعلّق بجز أى القضيّة جميعاً ، و ذلك يكون بوقوع احدهما فى مكان الآخر ، و يسمّى ايهام العكس ، و إمّا ان يقع فيما يتعلّق بجزء واحد منهما ، فينقسم الى ما يورد منه بدل الجزء غيره ممّا يشبهه ، كعوارضه او معروضاته مثلاً . و يسمّى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات . والى مايورد فيه الجزؤ نفسه ، و لكن لا على الوجه الّذى ينبغى ، كمالو يوجد معه ماليس منه ، او لا يوجد معه ماهو منه من الشّروط او القيود . و يسمّى سوء اعتبار الحمل .

فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً . منها ستة لفظيّة هى الاشتراك فى جوهر اللفظ ، وفى احواله الذّاتية ، و فى احواله العرضيّة ، و فى نفس التّركيب ، وتفصيل المركّب ، و تركيب المفصّل ؛ و سبعة معنويّة وهى سوء التّأليف ، والمصادرة على المطلوب ، و وضع ماليس بعلّة علّة ، وجمع المسائل فى مسألة ، و ايهام العكس ، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ، وسوء اعتبار الحمل . ولنرجع الى ما كنّا فيه .

من الفصل الاوّل

فى مآخذ الغلط

قوله : اعلم أنّ الغلط فى القياس إمّا لفساد صورته ، اولفساد مادّته ، اولهما جميعاً . أمّا الّذى بسبب الصّورة فبأن لايكون على شكل من الاشكال . مثل مايقع الاغفال عن الحدّ الاوسط فلا ينتقل كليّةً . كما يقال : « الانسان له شعر ، و كلّ شعرينبت » ينتج : « أنّ الانسان ينبت » او لا يكون على ضرب منتج . كمايقال : « كلّ انسان حيوان ، والحيوان جنس » ينتج : « إنّ الانسان جنس » .

أقول : الخلل فى هاتين الصّورتين عدم تكرّر الاوسط ، ولوتكرر الكانا على هيئة الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل . فالواجب ان يعدّا فى باب مايكون الخلل فيه سبب المادّة.

قوله : وربّما يقترن باحدى المقدّمتين امر يختل به امر الصّورة . كما يقال : « الانسان وحده ضحّاك ، وكلّ ضحّاك وحده حيوان » ينتج : « انّ الانسان وحده حيوان » والغلط فيه أنّ الوحدة المقترنة بالانسان جعلت الصّغرى مركّبة من موجبة وسالبة . لأنّ معناها انّ الانسان ضحّاك ، و غيره ليس بضحّاك ؛ فلاينتج انّ الانسان وحده حيوان .

أقول : هذا الخلل باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل ، وباعتبار المقدّمة جمع المسائل فى مسألة ، و باعتبار القياس وضع ماليس بعلّه علّة .

قوله : و ربما ينتقل احد الطّرفين الى النّتيجة لاعلى الوجه الّذى فى المقدّمة ، كمايقال : « الفلك المحدّد للجهات جسم لاجهة وراه ، وكلّ جسم لاجهة وراه فلا ينخرق ، فكلّ فلك لا ينخرق » وكما يقال : « زيد كامل النّظر فى العلوم البرهانيّة وكلّ كامل النّظر فى العلوم البرهانيّة فهو حكيم ، فزيد هو الحكيم » .

و ربما يقع الغلط بسبب أنّه ينتج عين المطلوب . كمن ادّعى امتناع قديمين ، واحتجّ على امتناعها بانّ الآله واجب الوجود ، وكلّ من هو واجب الوجود فهو واحد .

أقول : هذه الامثلة الثّلاثة ايضاً كلّها من باب وضع ماليس بعلّة علّةً .

قوله : و أمّا الذى بسبب المادّة فهو أمّا بسبب المصادرة على المطلوب ، و هو أن يجعل الكبرى نفس المطلوب بسبب تبديل لفظ بمرادفه . كمايقال : « كلّ انسان بشر ، وكلّ بشر متفكر ، فكلّ انسان متفكر » .

أقول : الخلل فى المصادرة على المطلوب ليس من جهة مادّة القياس ولا من جهة صورته ، فانّ المادّة صادقة والصّورة صحيحة ؛ بل الخلل فيه انّ القول اللازم من القياس ليس بقول آخر غير المقدّمات .

و ايضاً المصادرة على المطلوب لاتختص بكون الكبرى نفس المطلوب ، فانّ قولنا : « كلّ كاتب بشر ، وكلّ بشر انسان ، فكلّ كاتب انسان » يكون الصّغرى [فيه] نفس المطلوب .

قوله : او بسبب أنّ المقدّمات ليست ابين من النّتيجة ، كما يقال : « شيء كذا جزؤ

الجوهر ، وكلّ جزء الجوهر جوهر ، فشىء كذا جوهر » .

أقول : إنّه من باب وضع ما ليس بعلّة علّةً ، و ذلك لانّ الاخفى و ان كان علّةً فى نفس الامر لكنّها لاتكون علّةً فى التّصديق ، والعلّة القياسيّة يجب ان تكون علّة للتّصديق الّذى فى النّتيجة . فان كانت مع ذلك علّةً فى نفس الامر كانت لميّةً ، و إلّا كانت انيّةً .

قوله : وأمّا الاشتباه المعنوى فيه ما يكون بسبب تركيب المفصل ، كمن وجد النّفس جوهراً وهى بالقوّة مركّب . وقال : «النّفس جوهر بالقوّة » فيلزم انّها ليست جوهراً بالفعل . وقديكون لتفصيل المركّب ، كمن سمع أنّ الجسم يقال على الهيولى والصّورة اى مجموعها ، فحكم انّ الجسم يقال على الهيولى .

أقول : قد بيّنا انّ تركيب المفصّل و تفصيل المركّب من الاغلاط اللفظيّة لا المعنويّة .

قوله : وقد يكون حكم الشّىء لامر لازم له اعمّ منه ليتعدّى الى المشاركات له ، كمن علم أنّ الانسان حادث ، فيظنّ انّ حدوثه لاجل أنّه مركّب ، فظنّ انّ كلّ مركّب حادث ، ولم يتفطّن أنّه يجوز ان يكون ذلك لخصوص كونه انساناً .

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات .

قوله : و منه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ، كما يقال : الجالس فى السّفينة متحرّك ، وكلّ متحرك فلايثبت على موضع واحد .

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ، لكنّه اشتبه بذلك عليه ، لوقوع لفظى العرض والذّات فيه ، عند بيان وجه الغلط . و ذلك بان يقال : المقدّمتان تكونان صادقتين ، اذ قلنا : الجالس بالسّفينة متحرك بالعرض ، وكلّ متحرك بالذّات فلايثبت فى موضعه . و حينئذ لايكون الاوسط متكرّراً ، واذا جعل متكرّراً صار بعض المقدّمات اوكلّها كاذبة . وهذا الغلط من باب سوء التّأليف .

قوله : و منه جعل ما مع الشّىء مكان ما به الشّىء ، كقول القائل : الابوّة متوقّفة

على البنوّه ، والبنوّة على الابوّة ، فلا يمكن وجودها . والغلط فيه أنّ التوقّف إنّما يقال فيما به الشّيء لا فيما معه الشّيء .

أقول : هذا يدّل على أنّه غلط لغويّ ، لانّه استعمال لفظٍ مكانَ غيره ولا يتعلق بالمنطق . أمّا إن [كان] فى المعنى بسبب عدم الفرقِ بينما يصاحب الشّيء ويلازمه ملازمة المعيّة ، و بينما يلازمه ملازمة العلّة والمعلول كان من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : و ممّا يشبه التوقّف الدّور ُ غير الممتنع ، كما يقال : البيضة متوقفة على الدّجاجة ، والدّجاجة على البيضة . والغلط فيه أنّ كلّ بيضةٍ تتوقّف على دجاجة هى غير الدّجاجة الّتى تتوقف على تلك البيضة .

أقول : هذا الغلط من جهة اللفظ يتعلّق بالاشتراك ، وهو بان يؤخذ اللام فى الدّجاجة والبيضة الاخيرتين للعهد حتى تكون البيضة الاخيرة هى الاولى و يلزم الدّور . والصّواب ان يؤخذ فى الجميع بمعنى كلّ واحد ، ومن جهة المعنى يتعلق بسوء اعتبار الحمل ، وهو أن يؤخذ الطّبيعة بدل الاشخاص .

قوله : و منه اعطاء المعدوم حكم الموجود ، كما يقال : « لو كان الجسم قابلاً للقسمة الى غير النّهاية لكان بين سطحى الجسم اجزاء غير متناهية » فيظنّ أنّ الجسم اذا كان قابلاً للقسمة الى غير النّهاية يكون فيه اجزاء فاصلة بالفعل غير متناهية بالعدد . و مثل أن يقال : « الحركات لو كانت غير متناهية فهى إمّا زوج او فرد » فظنّ انّ للحركات المعدومة كلّ مجموعى مشتمل على الآحاد .

أقول : هذان الغلطان من باب سوء اعتبار الحمل . لأنّ المأخوذ فيهما ما بالفعل مكان ما بالقوّة .

قوله : و منه ما بالفعل مكان ما بالقوّة . كمن يحكم على الهيولى بانّها بالقوّة فيكون ذاتها بالقوّة فتكون معدومة ، وهى باعتبار ذاتها بالفعل وقوّتها بالنّسبة الى امور اخرى .

أقول : هذا أخذ ما هو محمول على الشّيء حملاً عرضيّاً مكان ماهيّته ، فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات . و إنّما عدّه المصنّف فى جملة ما بالفعل مكان ما

بالقوّة، لوقوع لفظى الفعل والقوّة فيه .

قوله : و منه اخذالمعدوم المقابل ضدّاً ، كمن أخذالشّر ضدّاً للخير واثبت له مبدأ غير مبدأ الخير .

أقول : هذا من باب ايهام العكس ، فانّه لمّا كان الضّدّ مقابلاً اخذالمقابل على أنّه ضدّ ، او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ، إن اريد بالمعدوم معدوم الملكة .

قوله : و قد يؤخذالعدم والملكة مكان السّلب والايجاب.

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات . لانّه اخذ شبيه الشّىء بدله.

قوله : و منه جعل المحال لازماً من فرض امر وراء نقيض المطلوب .

أقول : إنّه من باب وضع ما ليس بعلّة علّةً .

قوله : و منه جعل الاعتبارات الذّهنيّة خارجيّة .

أقول : هذا من باب سوء اعتبار الحمل .

(مغالطة «كلّ كلامى كاذب»)

قوله : و من المغالطات الصّعبة ما قيل فى اجتماع النّقيضين أنّ قول القائل: «كلّ كلامى كاذب فى هذه السّاعة» لمّا ان يكون صادقاً او كاذباً . فان كان صادقاً لزم كذبه و صدقه . و ان لم يكن صادقاً لزم ان يكون بعض افراد كلامه فى هذه السّاعة صادقاً، ضرورة وجود كلامه فى الخارج ؛ وذلك القول ليس غير هذا الكلام ، اذ لاوجود لغيره فى هذه السّاعة ، فتعيّن صدق هذا الكلام، فلزم صدقه و كذبه .

أقول : هذه مغالطة اوردها بعض المتقدّمين ، ولنقدّم ذكر كيفيّة ترتيبها ، وهو أنّه لمّا كان من شأن الخبر فى طبيعته صحّة كونه خبراً عن كلّ شىء صحّ أن يكون خبراً عن خبر آخر ، فيكون الخبر الثّانى مخبراً عنه باعتبار، و خبراً باعتبار آخر . و اذا كان الخبر الاوّل عن الخبر الثّانى خبراً عنه بانّه كذب كان صدق الخبر الاوّل و كذب الخبر

الثّانى متلازمين . فان جعل الخبر الاوّل خبراً عن نفسه بانّه كذب صار صدقه من حيث كونه خبراً ، وكذبه من حيث كونه مخبراً عنه متلازمين .

ويتوجّه الاشكال بان يقال : « الخبر الاوّل وهو الخبر عن نفس ذلك الخبر بانّه [كذب ، إمّا ان يكون صدقاً او يكون كذباً . فان كان صدقاً لزم ان يكون كذباً ، لانّه خبر عن نفسه بانّه كذب ، وان كان كذباً لزم ان يكون صدقاً ، لانّه اذا كذب كان صدقاً . هذا خلف .

قوله : و حلّها أن نقول : لانسلّم انّه لو كان كاذباً يلزم ان يكون بعض افراد كلامه صادقاً ، و هذا لانّ صدقه عبارة عن اجتماع صدقه و كذبه ، فيلزم من كذبه عدم اجتماع صدقه و كذبه ، ولا يلزم من عدم اجتماع صدقه و كذبه ان يكون صادقاً .

أقول : إن عنى بقوله : « صدقه عبارة عن اجتماع صدقه و كذبه » انّ المفهوم من صدقه هو هذا الاجتماع فهو غير مسلّم ، و ان عنى به استلزام صدقه لكذبه فلا نسلّم انّ كذبه يستلزم عدم ذلك الاستلزام ، إنّما هو يستلزم نفى الكذب عن كلامه ، فيلزم ان يكون كلامه غير كاذب ، ولانعنى بالصدق الّا ذلك ، فظهر أنّ كذبه يستلزم صدقه ، وحينئذ يتوجّه الاشكال .

وكان الاولىٰ لمصنّف الكتاب أن يقول : إنّما يلزم من قولنا : « كذب ، لانّه كاذب » كونه صادقاً فى نفس الامر ، اعنى عندنا يكون الصّدق والكذب متناقضين حتى يلزم من ارتفاع احدهما ثبوت الآخر ، امّا على تقدير كون الصّدق مستلزماً للكذب فلا يلزم من ارتفاع الكذب ثبوت الصّدق ، فانّ نقيض التّالى لاينتج عين المقدّم ، إنّما يلزم منه ارتفاع الصّدق . فاذن صدقه محال ، لانّه يستلزم كذبه ، وكذبه ليس بمحال ، لانّه يستلزم عدم صدقه .

و لقائلٍ أن يقول : كما أنّ صدقه مستلزم لكذبه كذلك كذبه مستلزم لصدقه على سبيل التّلازم ، لانّه اذا كان كذباً صدق اخباره عن نفسه بانّه كذب ، و يعود الاشكال .

ويجاب عنه بانّ صدقه من حيث هو خبر، وكذبه من حيث هو مخبر عنه متلازمان، وليس كلامنا فى ذلك، إنّما الكلام فى كذبه من حيث هو خبر، فانّه لايستلزم كونه صدقاً، بل يستلزم ارتفاع كونه كذباً من حيث هو مخبر عنه ايضاً كونه كذباً من حيث هوخبر، ولانسلّم انّه يستلزم من ارتفاع كونه كذباً كونه صدقاً فى هذه الصّورة.

والتّحقيق فيه انّ الصّدق والكذب انّما يعرضان لكلّ خبر يغاير المخبر عنه، حتّى يتصوّر كون ذلك الخبر والخبر الّذى يقابله واقعين على طرفى النّقيض، بحيث اذا طابق احدهما المخبر عنه لم يطابقه الآخر، فيكون احدهما صدقاً والآخر كذباً، ويلزم من ثبوت كلّ واحد منهما ارتفاع الآخر، ومن ارتفاع كلّ واحد منهما ثبوت الآخر.

أمّا اذا كان الخبر هو بعينه المخبر عنه فلايتصوّر منه الصّدق والكذب، اذ لايتصوّر المطابقة وانّهما لايتصوّران الّا بين شيئين، ولايتصور المناقضة. لانّ الشّىء الواحد إن ثبت لم يرتفع شىء و إن ارتفع لم يبق شىء يتصور منه ان يثبت.

وان كان ذلك الخبر هو خبراً عن نفسه بانّه كذب لم يمكن ان يتصوّر منه المطابقة للاثنينية بمعنى الصّدق، ويتصور منه عدم المطابقة لا بمعنى العدم المقابل للملكة اعنى الكذب، بل العدم بمعنى سلب المطابقة وهو عدم الصّدق.

فاذن لايصدق على ذلك الخبر أنّه صدق ولاأنّه كذب. وإن حكم عليه باحدهما لزم منه محال ويصدق عليه أنّه ليس بصدق وليس بكذب. ولايلزم من سلب احدهما ثبوت الآخر فلايعرض منه محال.

وقد بان من هذا أنّ الغلط فى هذا الموضع هو الحكم بعروض الصّدق والكذب اما لايعرضان له بسبب، وسبب عروضهما إمّا هو من نوعه فهو من باب سوء اعتبار الحمل. (؟)

فى الفصل الثّانى

فى تركيب المغالطات و حلها

قوله : الاولى : بعض الواجب لذاته لا موجود فى الخارج، وإلّا فكلّ واجبٍ

لذاته ليس لامر موجود فى الخارج. وكلّ واجب لذاته فهو موجود فى الخارج لوجود الموضوع، فكلّ لا موجود فى الخارج لا واجب لذاته فى الخارج، فبعض اللاواجب لذاته فى الخارج لا موجود فى الخارج، فيكون موجوداً فى الخارج ولاموجوداً فى الخارج، وهو محال.

وقال فى حلّها: أمّا الاولى فلانسلّم انـّه اذا صدق كلّ واجب لذاته فهو موجود فى الخارج، فيلزمه كلّ لاموجود فى الخارج فهو لاواجب لذاته، وإنّما يلزم ذلك ان لو كانت الموجبة الكلّية تنعكس بعكس النّقيض موجبةً كليّةً، فانّ عندنا الموجبة الكلّية تنعكس سالبةً كليّةً بعكس النّقيض، بشرط ان يجعل فيها عين الموضوع محمولاً.

فلئن قال: ان لم يصدق كلّ لاموجود فى الخارج لاواجب لذاته، فبعض اللاموجود فى الخارج واجب لذاته، فبعض الواجب لذاته لاموجود فى الخارج، وقد كان كلّ واجب لذاته فهو موجود فى الخارج. هذا خلف.

قلنا: لانسلّم أنّه ان لم يصدق كلّ لاموجود فى الخارج لاواجب لذاته فبعض اللاموجود فى الخارج واجب لذاته، بل يلزم السّالبة الجزئيّة، وهى قولنا: «ليس بعض اللاموجود فى الخارج لاواجب لذاته» وذلك لايستلزم صدق قولنا: «بعض اللاموجود فى الخارج واجب لذاته» لانّ الاعم لايستلزم الاخص.

أقول: أمّا قوله:ـ «كلّ واجب لذاته فهو موجود فى الخارج» ينعكس عكس النّقيض الى قولنا: «فكلّ لاموجود فى الخارج لاواجب لذاته فى الخارج» ـ ليس بصحيح، لانّ لفظة «فى الخارج» ان كانت فى الاصل جزءاً من المحمول وصار فى العكس جزءاً من الموضوع، فتكرارها مع المحمول مرّة اخرى زيادة اضافتها (؟) اليه يستحيل، بسببه انّ القضيّة خارجية الموضوع واللاموجود فى الخارج هى موجود فى الخارج، وان كانت فى الاصل حال الحكم، ولذلك ذكرت فى اجزاء القضيّة، وايرادها فى العكس على أنّها جزؤ من الموضوع.

وبعد هذا فلانعلم أنّ قوله: «بعض اللاواجب فى الخارج لاموجود فى الخارج»

يقتضى كون البعض من اللاواجب موجوداً فى الخارج ، حتّىٰ يلزم الخلف من اجتماع الحكم] بالموجود واللاموجود عليه .

وذلك لانّا اذا قلنا : « المعدوم فى الخارج » وعنينا به الشّىء الّذى لايكون له وجودفى الخارج ، لم يلزم منه أن يكون ذلك الشّىء المعدوم موجوداً فى الخارج ، و إنّما بسببه ذلك يظنّ أنّ القضيّة خارجيّة الموضوع ، وليست كذلك ، لأنّ الكون فى الخارج يكون فى القضيّة الخارجيّة الموضوع حالاً للموضوع ، وهيٰهنا حال لجزء من الموضوع ، وهذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : الثانية لاشىء ممّا هو شريك البارى بممتنع ، لانّ كلّ ماهو شريك البارى فهو يشارك له فى النّوع ، وكلّ مشارك له فى النّوع فهو واجب لذاته ، ولاشىء من الواجب لذاته بممتنع . فلاشىء ممّا هو شريك البارى بممتنع .

و قال فى حلّها : و أمّا الثّانية قلنا : لانسلم أنّ كلّ ماهو شريك البارى فهو مشارك له فى النّوع قضيّة صادقة ، و انّما يصدق ان لو كان الموضوع موجوداً . ونقول ايضاً : لانسلّم أنّ كل مايشاركه فى النّوع فهو واجب لذاته ، ومستند المنع مامرّ .

اقول : الحمل صحيح ، والغلط من باب سوء اعتبار الحمل ايضاً .

قوله : الثالثة بعض الحمار يمكن أن يكون موجوداً فى المسجد فى هذا الوقت . وكلّ موجود فى المسجد فى هذا الوقت انسان بالضّرورة . لانّا نفرض كذلك ، فبعض الحمار انسان بالضّرورة ، لانّه لو فرض الاوسط بالفعل كان بعض الحمار انساناً بالضّرورة ، واذا كان ضروريّاً على ذلك التّقدير لزم ان يكون ضروريّاً فى نفس الامر ، والّا لزم انقلاب ماليس بضرورىّ ضروريّاً على تقدير ممكن ، وهو محال .

وقال فى حلّها : وأمّا الثالثة فلا نسلّم أنّ بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً فى المسجد فى هذا الوقت ، بل حصل فى هذا الوقت امكان نفس الوجود فى المسجد ، وأمّا الوجود المقيّد بهذا الوقت فهو ممتنع لكلّ حمار ، كما أنّ امكان نفس وجود الحادث حاصل أبداً ، ووجوده المقيّد بما قبل الوجود ممتنع . ونقول ايضاً : لانسلّم أنّ الصّغرىٰ

الممكنة مع الكبرى الضّروريّة تنتج نتيجة ضروريّة .

و امّا قوله: لوحصل الاوسط بالفعل كان الاكبر ضرورياً للاصغر ، قلنا: لانسلّم ، و إنّما يكون كذلك ان لو بقيت الكبرى صادقة على ذلك التّقدير .

فلئن قال : لوحصل الاوسط بالفعل منضماً الى صدق الكبرى كان الاكبر ضروريّاً للاصغر ، فاذا كان ضروريّاً على ذلك التّقدير وجب أن يكون ضروريّاً فى نفس الامر ، و الّا لزم انقلاب ما ليس بضرورىّ ضروريّاً على تقدير ممكن . هذا خلف .

قلنا : لانسلّم أنّ ذلك التّقدير ممكن ، بل الممكن حصول الاوسط للاصغر بالفعل ، امّا حصوله بالفعل منضماً الى صدق الكبرى ، فامكانه ممنوع . فانّه لايلزم من كون الشّىء ممكناً ان يكون انضمامه الى غيره ممكناً . فانّ زيداً اذا لم يكن كاتباً فكتابته ممكنة ، و انضمامها الى الواقع غير ممكن .

فان قيل : حصول الاوسط بالفعل منضماً الى صدق الكبرى محتمل ، فيكون ممكناً ، والاكبر ضرورىّ للاصغر على تقدير الانضمام ، فيكون ضروريّاً فى نفس الامر ، و إلّا لزم انقلاب ما ليس بضرورىّ ضروريّاً على تقدير ممكن ، فيكون الممكن ملزوماً للمحال ، هذا خلف .

قلنا : إن اردتم بكونه ممكناً أنّه ممكن بالامكان الخارجى ، و هو كونه ممكناً فى نفسه ، فهو ممنوع . و إن اردتم به أنّه ممكن بالامكان الذّهنى وهو يتردّد العقل فيه فلم قلتم إنّ الممكن بهذا التّفسير لايستلزم المحال ، لابدّ له من برهان .

أقول : الخلل فى القياس المذكور ، وهو قوله : « بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً فى المسجد فى هذا الوقت ، و كل موجود فى المسجد فى هذا الوقت انسان بالضّرورة » ؛ فى الكبرى ، و ذلك أنّه ليست كليّةً ، والكبرىٰ غير الكلّية لاتنتج فى الشّكل الاوّل .

بيانه أنّ جهة الضّرورة فى حمل الانسان على الوجودين فى المسجد فى هذا الوقت ليست ممّا يوجبه ذات الموضوع ، بل إنّما يوجبه الحصر الّذى يقتضيه الفرض الّذى ذكره . و لولا ذلك الفرض لكان بعض ما هو موجود فى المسجد فى ذلك الوقت بحسب العقل

انسانٌ، وبعضه حمارٌ، و بعضه فرسٌ، والكلّ ضرورىّ . فاذن كليّة الكبرى إنّما كانت بحسب الفرض ، و ضرورتها بحسب الحصر الّذى اقتضاه الفرض ، و أمّا فى نفس الامر فهى جزئيّة ضروريّة .

فان اخذت الكبرى بحسب تقييده بالوصف الخارجى على أنّها كليّة صارت الصّغرى كاذبة ، لانّه لاشىء من الحمار يمكن ان يكون هو ممّا يوجد ذلك الوقت فى المسجد، فاذن بالضّرورة لاشىء من الحمار بموجود فى المسجد فى ذلك الوقت . و ان اخذت الصغرى بحيث تكون صادقة بان يقال : بعض الحمار يمكن ان يكون ممّا يوجد فى المسجد كان الاوسط غير متكرّر . فظهر انّ هذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل فى كلّ مقدّمة و من باب سوء التّأليف فى القياس .

و منع الصّغرى مطلقاً على ما ذكره صاحب الكتاب ليس بمتوجّه ، لانّ تقييد الوجود فى المسجد بهذا الوقت لايقتضى امتناع حمله على بعض الحمار لو لم يلاحظ الفرض المذكور ، فالصّغرى ممكنة فى ذاتها و ممتنعة بحسب ذلك الفرض ، وهو بخلاف مايمثل به ، و هو تقييد وجود الحادث بما قبل وجوده ، فانّ الموجب للامتناع فى المثال مأخوذ فى المحمول و فى الصغرى المذكورة غير مأخوذ فيه .

و أمّا منع الانتاج فى القرينة المؤلّفة من الصّغرى الممكنة مع الكبرى الضّروريّة فى الشّكل الاوّل فقد مرّ جوابه فى موضعه ، و قد طوّل فى بيان كون التّقدير محالاً بما لاطائل فيه .

قوله : و نقول أيضاً : إنّ بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً فى المسجد فى هذا الوقت ، و كلّ موجود فى المسجد فى هذا الوقت يمكن أن يكون كاتباً ، لانّ كلّ موجود فى هذا الوقت فهو انسان ، اذ المفروض كذلك ، و كلّ انسان يمكن ان يكون كاتباً ، فبعض الحمار يمكن ان يكون كاتباً .

و قال فى حلّها : و أمّا قوله بانّ بعض الحمار يمكن ان يكون فى المسجد فى هذا الوقت ، و كلّ موجود فى المسجد فى هذا الوقت يمكن أن يكون كاتباً . قلنا : لانسلّم أنّ

الممكنتين تنتجان ، و إنّما يكون كذلك ان لو حصل اندراج الاصغر تحت الاوسط.

فلئن قال بانّ الاكبر ممكن للاوسط ، والاوسط ممكن للاصغر ، والممكن للممكن للشيء ممكن له .

قلنا : لم قلتم إنّ الاكبر اذا كان ممكناً لما ثبت له الاوسط بالفعل ، والاوسط ممكناً للاصغر فيكون الاكبر ممكناً للاصغر ، فانّه لايلزم من امكان الاوسط للاصغر امكان ما ثبت له الاوسط بالفعل للاصغر ، لئـلّا يلزم ما ذكرتموه.

أقول : الكلام فيه كما فى المغالطة الماضية بعينه وكذلك فى جوابه .

و أمّا قوله : «لايلزم من امكان الاوسط للاصغر امكان ما ثبت له الاوسط بالفعل للاصغر» . فجوابه أنّ ذات الاوسط لو كانت ذاتاً لا يمكن ان يكون ذات الاصغر تلك الذّات لكان الاوسط مسلوباً عن الاصغر بالضّرورة ، و لما كان موجباً عليه بالامكان وجب ان يكون هى [هى] بالفعل ، و جميع هذا كان يجب ان يقوله فى باب القياس ، لاهيٰـهنا .

قوله : ونقول ايضاً : كلّ نطفة انسان بالامكان ، وكلّ انسان حيوان بالضّرورة ، فكلّ نطفة حيوان بالضرورة ، لما مرّ .

و قال فى حلّها : أمّا قوله : «كلّ نطفة يمكن ان يكون انساناً» قلنا : لانسلّم ، و هذا لانّ الذات التى هى نطفة بالفعل يمتنع ان يكون انساناً ، بل يمكن ان يزول صورة النّطفة عن المادّة و يحصل فيها الصورة الانسانيّة ، ولا يلزم من ذلك امكان صدق الانسان على الذّات التى هى نطفة بالفعل.

أقول : المقول على النّطفة ليست هى الانسانيّة ، بل امكان الصّيرورة الى الانسانيّة . فالصغرى مطلقة ، والامكان مأخوذ فى محمولها ، والقرينة ليست بقياس ، لعدم الاوسط ، و هذا من باب سوء التّأليف .

قوله : الرّابعة كلّ جسم فلكىّ فهو لامتحرك بالفرض ، لانّ كلّ جسم فلكىّ فهو

متحرك دائماً الى الحركة الغريبة ، وكلّ متحرك دائماً الى الحركة الغريبة فهو لا ساكن بالضّرورة. لانّ ضرورة سلب السّكون حاصل فى جميع زمان الحركة الغريبة ، وهى حاصلة فى جميع زمان وجود الذّات ، فيكون ضرورة سلب السّكون دائمة بدوام ذاته ، وكلّ جسم فلكىّ فهو لاساكن بالضّرورة ، وكلّ لاساكن بالضّرورة فهولامتحرّك بالعرض ، فكلّ جسم فلكىّ لامتحرك بالعرض .

و قال فى حلّها : و أمّا الرابعة قلنا : لانسلّم انّ الصّغرى الدّائمة مع الضّرورة تنتج ضروريّة مطلقة ، بل تنتج دائمة ، وهذا لانّ الكبرى تدلّ على انّ الاكبر ضرورىّ بشرط وجودالاوسط ، والأوسط دائم بدوام ذات الاصغر ، فيكون الاكبر دائماً بدوام ذات الاصغر مشروطاً بشرط وجودالاوسط ، ولايلزم من ذلك أن يكون الاكبر ضروريّاً للاوسط مطلقاً .

أقول: أمّا قوله فى الحلّ : « انّ الخلط من الدّائمة والضّروريّة لاتنتج ضروريّةً مطلقةً » فغير صحيح ، و فى احتجاجه سهو ، لانّه بيّن انّ الدائم مع المشروطة العامّة لاينتج ضروريّاً ، بل ينتج دائماً ، وليس كلامنا فيه ؛ و أمّا أنّ الدّائم مع الضّرورىّ ينتج ضروريّاً فلانّه يقتضى ان يكون الاكبر مقولاً بالضّرورة على كلّ مايقال عليه الاوسط دائماً كالاصغر ، او غير دائم .

ثم إنّ القياس الاوّل من المغالطة مؤلّف بزعمه من دائمة و مشروطة عامّة ، و قد ادّعى أنّ نتيجته ضروريّة ، و هو غلط بما هو بيّنه صاحب الكتاب فى الحلّ .

وأمّا بحسب التّحقيق فالمتحرك المستعمل فى الحدّ الأوسط يقع على المتحرّك بالذّات والمتحرّك بالعرض ، ولايصدق الصّغرى إلّا إذا أخذ بالمعنى الاعمّ ، لانّ بعض الاجسام الفلكيّة متحرّك الى الجهة الغريبة بالذّات و بعضها متحرّك بالعرض ، والكبرى لايصدق إلّا إذا أخذ المتحرّك بالذّات وحده ، لانّ المتحرّك بالعرض يصدق عليه أنّه ساكن من جهة ما هو متحرّك بالعرض ، فالاوسط غير متكرّر ، والنّتيجة غير لازمة ، و هذا غلط من باب سوء التّأليف .

و أمّا القياس الثّانى فزعم فى المغالطة أنّ صغراه ضروريّة ، و استعملها مطلقة ، لانّ الضّرورة مأخوذة فيها على أنّها جزءٌ من المحمول .

وقال فى الحلّ : إنّها دائمة ، وهى بالتّحقيق كاذبة ، لانّ بعض الاجسام الفلكيّة ساكن ، اعنى البعض الّذى لايتحرّك إلّا بالعرض . و كبراه ، وهى قوله : «كلّ لاساكن بالضّرورة فهو لامتحرّك بالعرض» مطلقة ، وهى بالتّحقيق كاذبة ، لانّ بعض اللاساكن متحرّك بالعرض ، وهو البعض الّذى يتحرّك بالذّات و بالعرض معاً . والغلط فى المقدّمتين من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : الخامسة . بعض الجسم ممتدّ فى الجهات الى غير النّهاية ، و إلّا فلا شىء من الجسم الممتدّ فى الجهات الى غير النّهاية بجسم ، وهو محال ، لانّ كلّ ممتدّ فى الجهات الى غير النّهاية جسم بالضّرورة .

و قال فى حلّها : و أمّا الخامسة قلنا : إن أخذتم موضوع القضيّة بحسب الوجود الخارجى فلانسلم أنّ كلّ ممتدّ فى الجهات الى غير النّهاية جسم ، و إنّما يكون كذلك أن لوكان للقضيّة موضوع . وكذا إن أخذتم بحسب الحقيقة فقد تمّ الموضوع بامكان الوجود . و إن أخذتم بحسب الحقيقة بحيث يدخل فيه الممتنع ، فاللازم حقّ .

أقول : أمّا بحسب الوجود فلا شكّ أنّ قولنا « بعض الجسم ممتدّ فى الجهات الى غير النّهاية » كاذب ، ونقيضه حقّ ، و ما انعكس اليه نقيضه حقّ . و ما اورده فى مقابل ذلك العكس باطل ممتنع الموضوع .

و أمّا بحسب التّصوّر فاذا فسّر غير النّهاية بما يفسّر به اصحاب العلوم التّعليمية فالقضيّة الاولى حقّ ، و نقضيها باطل ، وكذلك عكسه . وما اورده فى مقابل ذلك العكس حقّ ، ولايحتاج فى ذلك الى أن يوجد الموضوع بحيث يدخل فيه الممتنع ، و اذا فسّر بما لايتناهى بالفعل صار حكمه كما ذكرنا بحسب الوجود ، وهذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : السّادسة . قديكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فشريكه موجود ،

لكن الواجب لذاته موجود مع كلّ امر ، فيكون موجوداً مع كلّ امر لايلزم من اقترانه بكونه موجوداً محال ، فشريكه موجود .

بيان الشّرطيّة أنّه كلّما كان الواجب لذاته و شريكه موجودين فالواجب لذاته موجود ، و قد يكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فالمجموع موجود ؛ و كلّما كان المجموع موجوداًفشريكه موجود . فقديكون اذا كان الواجب لذاته موجوداًفشريكه موجود .

و قال فى حلّها : و أمّا السادسة قلنا : لم قلتم بانّه اذا صدق قولنا : « كلّما كان الواجب لذاته و شريكه موجودين فالواجب لذاته موجود » يلزمه : « قديكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فهو و شريكه موجودان » . و إنّما يلزم ذلك لو كانت الموجبة المتّصلة تنعكس موجبة متّصلة .

ولئن سلّمنا ذلك ، ولكن لم قلتم بانّه يصدق قولنا : « إنّ الواجب لذاته موجود مع كلّ امر لايلزم من اقترانه به محال » بل الواجب لذاته موجود دائماً ، مع كلّ امر موجود فى نفس الامر ، ولم قلتم بانّه يلزم من ذلك وجوده مع كلّ امرلايلزم من اجزائه بالمقدّم محال .

أقول: أمّاالقياس الاستثنائىّ فى المغالطة فمن متّصلة جزئيّة واستثناء كلّى على الطّريقة الّتى ابدعها . أمّا الكلام فى انعكاس المتّصلة فقد مرّ .

و أمّا قولُه : « قولنا: واجب الوجود مع كلّ امرموجود صادق ، ومع كلّ امر لايلزم من اقترانه به محال ، ليس بصادق » فحقٌّ .

ثمّ إنّ قوله فى المغالطة : « كلّما كان الواجب لذاته وشريكه موجودين فالواجب لذاته موجود ليس نقيضه بحسب الحقيقة ، فضلاً عن أن يكون صادقة اوكاذبة ، اولزوميّة او غير لزوميّة ، لانّ أخذ الشّريك معه فى المقدّم غير مؤثّر فى الاستلزام ، و هو استلزام بسبب مقارنة امراجنبىّ ، وفى حكم استلزام الشّىءلنفسه ، وذلك لايكون استلزاماً .

و كذلك القول فى عكسه ، و فى القضيّة الّتى اضافها الى عكسه ، لينتج منهما مطلوبه الفاسد . و جميع ذلك فى المقدّمات من سوء اعتبارالحمل ، والغلط فى القياس من

باب المصادرة على المطلوب . و باعتبار من باب سوء التّأليف .

قوله : السّابعة أن كون الشّىء موجوداً يستلزم كونه معلوماً استلزاماً جزئياً ، لانـّه كلـّما كان الشّىء موجوداً اومعدوماً فهوموجود ، و كلـّما كان الشّىء موجوداً ومعدوماً فهو معدوم . فقديكون اذا كان الشّىء موجوداً فهو معدوم .

و قال فى حلـّها : و أمـّا السابعة فلا نسلـّم إنتاج المتـّصلين فى الشّكل الثـّالث ، و إنـّما ينتجان أن لو كانت المتـّصلة منعكسة ، فلم قلتم إنـّها منعكسة . فلابدّ له من برهان.

أقول : الكلام فى إنتاج المتـّصلتين فى الشّكل الثـّالث و فى انعكاس المتـّصلة و فى الاستلزام بحسب المقارن الاجنبىّ ما مرّ ، وقد بيـّنا أنّ القياس الـّذى اورده ليس بقياس ، لعدم الاوسط . و أمـّا بحسب اللفظ فكلّ من يسلـّم المقدّمتين لزمه القول بتلك النـّتيجة ، و هذا من باب سوء التّأليف .

قوله : الثـّامنة أنّ وجود المقدار المجرّد يستلزم كونه فى مادّة ، لانـّه كلـّما كان المقدار المجرّد موجوداً فهو بعدٌ ، وكلٌّ بعد فهو مفتقر الى المادّة لذاته ، و إلـّا لكان غنيّاً عنها لذاته ، فلا يحصل فى المادّة ، وكلّ مفتقر الى المادّة فهو فى مادّة . ينتج : « كلـّما كان المقدار المجرّد موجوداً فهوفى مادّه » . والموجود المجرّد يستلزم كونه فى مادّة ، وهو محال ، فالمحال صادق فى نفسه .

و قال فى حلـّها : و أمـّا الثـّامنة فلانسلـّم أنـّه اذا صدق قولنا : « كلـّما كان المقدار المجرّد موجوداً فهو بعد ، وكلّ بعد فى مادّة » ينتج : « كلـّما كان البعد المجرّد موجوداً فهو فى مادّة » وإنـّما ينتج أن لو كان الاقتران من الحمليـّة والمتـّصلة ينتج نتيجة مسلـّمة. ولئن سلـّمنا ذلك ولكن لم قلتم بانّ استلزامه الوجود فى مادّة محالٌ ، و هذا لانّ وجود المقدار المجرّد عندنا محالٌ . والمحال جاز ان يستلزم المحال .

أقول : الكلام فى انتاج الاقتران من الحملية والمتصلة قدمرّ . والمقدار المجرّد ليس بموجود ، و فرض وجوده يستلزم المحال ، و بذلك يستدل على امتناع وجوده ، فذلك ليس بغلط . و أمـّا من حيث يؤخذ فى التعاليم فالمقدار المجرّد موجودٌ فى الذّهن ، وهو بعد

فى الذّهن ، والبعد الذّهنى ليس بمفتقر الى المادة لذاته . فالقياس المذكور لاينعقد، والغلط فيه من باب سوء التّأليف .

قوله : التّاسعة بعض الواجب لذاته ملزوم لشريكه ، لانّ كلّ ماهوواجب لذاته وملزوم لشريكه فهو واجب لذاته ، وكلّما هوواجب لذاته وملزوم لشريكه فهوملزوم لشريكه ، فبعض الواجب لذاته ملزوم لشريكه .

وقال فى حلّها : وأمّا التّاسعة فلا نسلّم صدق قولنا : « كلّ ماهو واجب الوجود لذاته وملزوم لشريكه فهو واجب الوجود . وإنّما يصدق ان لوكانت القضيّة لهاموضوع، و ان أخذ موضوع القضيّة بحيث يدخل فيه الممتنع كانتا صادقتين ، و يكون النّتيجة ايضاً حقيقيّة الموضوع ، وهى قولنا : « بعض ما هو ملزوم لواجب الوجود و شريكه فهو ملزوم لشريكه» .

أقول : هذا ممّا تقدّم القول فيه ، فلا وجه لاعادته .

قوله : العاشرة بعض النّفوس قديمة ، و إلّا لكان الحدوث من لوازم وجود النّفس، فيكون كلّما كانت النّفس موجودةً فهى حادثة ، ومعنا مقدّمة صادقة ، وهى قولنا : كلّما كانت النّفس قديمة و موجودة فهى موجودة . ينتج : كلّما كانت النّفوس قديمة وموجودة فهى حادثة . هذا خلف .

وقال فى حلّها : و أمّا العاشرة قلنا : إن اردتم بقولكم « إنّ الحدوث يكون من لوازم وجود النّفس» المتّصلة الكليّة اللزوميّة فلا نسلّم أنّه يلزم صدقها . و إن اردتم به حصول الحدوث فى جميع صور وجود النّفس يلزم منه صدق المتّصلة الاتفاقيّة . فاذا جعلناها كبرى القياس لايكون منتجاً .

ولئن سلّمنا صدق المتّصلة الكليّة اللزوميّة فلانسلّم انتاج المتصلتين نتيجة متّصلة، و بتقدير تسليمه فالخلف ممنوع ، لانّ المحال جاز ان يلزمه المحال .

أقول : القول ، بانّ استصحاب وجود النّفس للحدوث اتفاقىّ ، بعيد عن الصّواب، بل إن كان حقّاً فهولزومىّ ، ويمكن أن يكون لزومه غير بيّن ، فيحتاج الى بيان ، والكلام

على إنتاج المتصلتين قد مرّ . والخلل الواقع فى القياس المذكور هو فى صغراه المشتملة على الاستلزام ، بسبب المقارن الاجنبىّ ، وهذا الغلط من باب المصادرة على المطلوب . هذا آخر مغالطاته .

و يشبه أنّ غرض صاحب الكتاب فى تأليف هذه المغالطات العشرة كان إظهار إصابته فى مخالفته المنطقيّين فى الاصول المذكورة بانّ البناء على تلك الاصول يوجب أمثال هذه الأغلاط فى المسائل اليقينيّة ، والله اعلم .

فهذا ما خطر ببالى على ما اورده هذا الفاضل فى المباحث المنطقيّة من هذا الكتاب ، و فى عزمى أن اتصفّح باقى الكتاب إن ساعدنى التّوفيق ، فاثبت مايلوح لى على كلامه فى ساير العلوم من هذا الكتاب ، إن شاء الله ، إنّه الهادى الى سواء الطّريق .

و فرغ من كتابه و تأليفه ، اواسط شعبان ، سنة ستٍّ وخمسين وستّمائة .

و فرغ من نسخه ، يوم الاحد ، السّابع من شوّال السّنة المذكورة ، محمّد بن ابى الطّيّب الخادم الحويرى .

٧

اجوبة مسائل
السيد ركن الدين الاسترابادى

لنصير الدّين الطّوسى

سئوالات السيّد ركن الدّين عن المحقّق الطّوسىّ مع اجوبتها

بسم الله الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

قال مولانا السيّد ركن الدّين الاسترابادى، رحمه الله. (قال السيد ركن الملّة والدّين): كتبتُ الى حضرة المولى الاعظم، سلطان المحقّقين، نصير الملّة والدّين الطوسىّ، قدّس سرّه، عدّة مسائل، لامرين. احدهما للحلّ والكشف عمّا هو الحقّ، والثانى ليكون خطه الشّريف تذكرة عند العبد المخلص.

الاوّل [الاحتياج الى المنطق]

قال المنطقيّون فى سبب احتياج النّاس الى تعلّم المنطق: إنّ العلوم تنقسم الى فطرىّ و فكرىّ، والفكرى يكتسب من الفطرىّ بالفكر، و فى الفكر يقع الغلط، لمناقضة شخصٍ ما شخصاً آخر، و مناقضته بنفسه فى وقتين مختلفين. فاذن لابدّ من قانون يعصم الانسان مراعاته من أن يضلّ فى فكره، وهو المنطق.

وعورضت هذه الحجّة بان قيل: هذا القانون إمّا من الفطريّات، اومن الفكريّات، فان كان من الاوّل فايستغن عن تعلّمه، وان كان من القسم الثانى فليحتج الى قانون آخر؛ و حينئذ يلزم إمّا الدّور، او التّسلسل، وكلّ واحد منهما محال.

واجيب عن هذه المعارضة بان قيل: لانسلّم الحصر، لاحتمال ان يكون ذلك القانون بعضه فطريّاً و بعضه فكريّاً، و يكتسب الفكرىّ منه بالفطرىّ منه، و حينئذ لايلزم ماذكرتم من الاستغناء، او الدّور، او التّسلسل.

و لقائل أن يقول : اكتساب الفكرىّ من الفطرى منه إمّا بطريق فكرىّ ، و امّا بطريق فطرىّ ؛ و على التّقدير الاوّل يلزم الدّور او التّسلسل ، وعلى التقدير الثّانى يلزم إن لايقع فيه الغلط ، وليس كذلك ، لانّ وقوع الغلط فى المنطق ظاهر ، لوقوع الاختلاف بين المنطقيّين فى بعض الاحكام .

والجواب [الاوّل]

قوله : « يقع الغلط فى الفكر » قضية جزئية ، والحجّة الّتى اوردها عليها ايضاً جزئية ، والحقّ انّ بعض الفكريّات فى معرض الغلط ، و بعضها ليس فى معرض الغلط ، كالحسابيّات والهندسيّات .

قوله : « و ان كان من القسم الثّانى فليحتج فيه الى قانون آخر ». انّما يجب ذلك لوكانت القضيّة المذكورة كليةً . لكنّ الحقّ فيه انّ المنطق يشتمل على ثلاثة اقسام : فطرىّ ، و فكرىّ لايقع فيه الغلط ، و فكرىّ يقع فيه الغلط ، و يكون القانون فيه احد القسمين او كليهما . ولايقع فى هذه القسمة درر ولا تسلسل .

مثال القسم الاوّل : الحكم باحتمال المحمول للعموم . و مثال القسم الثّانى : الحكم بعكس الموجبة الكليّة جزئيّةً . ومثال القسم الثّالث : الحكم بانعكاس الموجبة الضروريّة ، فانّها تنعكس عند بعض المنطقيّين ضروريّة ، وعند بعضهم مطلقةً ، وعند بعضهم ممكنةً . و من وقف على اصناف الاغلاط وقف على الاحكام الّتى تكون فى معرض الغلط ، وعلى الّتى لاتكون فى معرضه كما ذكر ذلك فى موضعه .

الثانى [موضوع السّالبة والموجبة]

انّهم قالوا : انّ موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة ، لتناول موضوع السّالبة ، الموجود والمعدوم ، بخلاف موضوع الموجبة ، لانّ اثبات شيئ لشيئ يقتضى ثبوت ذلك الشّىء و تحقّقه اولاً بخلاف السّالبة ، فانّ السّلب على المعدوم جائز .

و فيه نظر ، امّا اولاً فلانّه ما المراد من قولكم : « ايجاب شىء لشىء يقتضى ثبوت ذلك الشىء » فان كان المراد ثبوته فى الخارج فهو محال ، لجواز قولنا : « الخلأ

معدوم » و « شريكك البارى ممتنع » الى غير ذلكك . وان كان المراد ثبوته فى الذّهن فمسلّمٌ ، لكن موضوع السّالبة يجب ان يكون كذلكك ، لوجوب كونه متصوّراً ، ووجوب كون كلّ متصور ثابتاً فى الذّهن . وان كان المراد اعمّ من ذلكك ـ اى الثّبوت المطلق ـ فمسلم ، ولكن موضوع السّالبة كذلكك .

و امّا ثانياً فلانّه لوكان موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة لم يلزم التّناقض بين الموجبة والسّالبة ، لانّ قولكك : « ليس كلّ ج ب » لايناقض قولكك : « كلّ ج ب » ، لاحتمال ان يكون افراد « ج » الّتى هى موضوع السّالبة غير افراده التى تكون موضوع الموجبة ، واذا لم يكن موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة لم يحصل الفرق بين الموجبة المعدولة والسّالبة المحصلة ، وهو خلاف مذهبهم . و ظنّى انّه لافرق بينهما الّا انّه لايجوز سلب شىء موجود فى الخارج عن شىء معدوم فى الخارج .

و امّا قولكم ـ ادام الله ظلال جلالكم ـ فى كتاب « التجريد » : « انّ موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة [اذا اخذ موضوع السّالبة] من حيث انّه منتفت فى الخارج فما المراد منه ؟ فان كان المراد من حيث انّه منتف فى الخارج فهو جائز فى الموجبة ايضاً ، و حينئذٍ لم يبق بينهما فرق ، وان كان المراد من حيث انّه منتف فى الذّهن فهو محال . لوجوب كون الموضوع متصوّراً . وان كان المراد شيئاً آخر فاذكروه .

الجواب [الثّانى]

المعنى الّذى يراد ان يحكم عليه امّا ان يوضع مطلقاً غير مقيّد بشىء من الثبوت والانتفاء اصلاً ، وامّا ان يوضع من حيث انّه ثابت ، و امّا من حيث انّه منتف .

ولايرد عليه النّقض بمثل مااورد من قولهم : « الخلأ معدوم » و « شريكك البارى ممتنع » . لانّ المراد منهما « الخلأ ليس بموجود » و « شريكك البارى ليس بممكن » و « الخلأ الّذى يزعم انّه ثابت معدوم » . اللّهم الّا اذا كان الحكم من مثبتى الخلأ ، فانّهم يقولون : انّ الخلأ بُعدٌ مقدّر ، و ثبوت الموضوع هيٰهنا هوالثّبوت الّذى يعمّ الخارجى

والذّهنى ، ولابدّ من ذلك فى الحكم الايجابى ، فان كان الايجاب خارجياً كان الموضوع ثابتاً فى الخارج . كقولهم : « السّماء بسيط . » وان كان عقلياً كان الموضوع ثابتاً فى العقل . كما يقال : « فصل المتوسط على المتوسط اصم » . امّا الحكم السّلبى فممكن فى الثّلاث جميعاً . و هذا معنى قولهم : « و موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة » .

ثم اذا وضع على احدالوجوه الثّلاثة و اريد ان يوضع بازائه ما يناقضه وجب ان يوضع على الوجه الّذى وضع اولاً بعينه ، وهذا هو معنى وحدةالموضوع الّتى هى احدى شرائط التّناقض . ولايمكن ان يوضع بحيث يحتمل ان يدخل فيه الوجوه الثّلاثة ، اوالوجهان منها ، لانّ الخالى عن التقييد لايجتمع مع المقيّد ، والمقيّد بالثّبوت لايجتمع مع المقيّد بالانتفاء . فاذن لا يمكن ان يوضع سالبة يكون موضوعها اعمّ من موجبة موضوعها اخصّ من ذلك الموضوع بعد اتحادهما فى العبارة .

و هذا العموم ليس بالمعنى الّذى ذكرنا اوّلاً حيث قلنا : « موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة » فانّ ذلك العموم معناه انّ كلّ واحد من الثّلاثة يمكن ان يكون موضوعاً للسالبة ، وهذا العموم معناه انّ موضوع السّالبة يكون اكثر تناولاً من موضوع الموجبة . وقد قيل فى الفرق بين عموم كلّ واحد و بين عموم الكلّ ما فيه كفاية . و اذا حققت هذا المعنى لم يبق لك شك فيما سألته .

و امّا قوله « لوكان موضوع السّالبة اعم من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض ، لتغاير افرادهما » فجوابه مانبّه عليه من انّ العموم فى الموضعين بمعنيين . والمعنى الّذى ينافى التّناقض ليس بمراد ههنا .

قوله : « و اذا لم يكن موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لم يكن فرق بين الموجبة المعدولة والسّالبة المحصّلة » .

اقول : الفرق هوالّذى تقرّر من انّ موضوع السّالبة يمكن ان يؤخذ من حيث انه منتف ، و موضوع المعدولة لايمكن ان يكون كذلك ، و ذلك فى ساير اللغات اوضح . فانّ من الجائز فى لغة العجم ان يقال : «آن زيد كه نيست بينا نيست» . وليس من الجائز

ان يقال « آن زيد كه نيست نابينا است » .

و امّا قوله : ما المراد من المنفىّ ؟ قلنا : الّذى يقابل الثّبوت المتناول للخارجىّ ، والعقلى، والفرضىّ .

الثّالث [كمال المشترك]

انّكم قلتم : اذا سئل عمّا يختلف حقائقها ، كالانسان والفرس معاً فايُجَب بكمال ماشترك فيه وحده ، وهوالحيوان .

و لقائل ان يقول : ماالمراد من قولكم : « عمّا يختلف حقائقها » ؟ فان كانالمراد هوالحقيقة المشتركة فحينئذ لايكون المسؤل عنه كثيراً مختلف الحقائق ، وهوخلافالمقدّر ، و ان كان المراد حقائق كلّ واحد منها فيجب ان يجاب بكمال المشترك و بكمال المميّز ، ليكون الجوابُ جواباً عمّا سئل ، وان كانالمراد شيئاً آخر فبيّنوه .

الجواب [الثّالث]

اذا سُئل عمّا يختلف حقائقها كان المسئول عنه كثيراً مختلف الحقائق ، والسّؤال واحد ؛ والسّؤال الواحديتّجه الىشىء واحد هوالذى يتحد بهذلك الكثير ، فكأنه يسأل عمّا يتحد به تلك الحقائق ، وهوالمعنى المتناول لجميعها . والمسئول عنه كثير من وجه ، وواحد من وجه ؛ والسّائل يطلب ذالك الواحد الّذى هو كثير من وجه ، غيرالوجه الّذى هو به واحد .

الرابع [تلازم المتصلتين]

انّهم قالوا : كلّ متّصلين متوافقين فىالكم ومتخالفين فىالكيف مقدّمهما واحد و تاليهما طرفا نقيض فانّهما متلازمان .

امّا استلزامُ الموجبةِ السّالبةَ فلانّه لمّااستلزم المقدّم التالى وجب ان لايستلزم عدمه ، لامتناع استلزام الشّىء الواحد للنقيضين ، واذا لم يستلزم فيصدقالسّالبةاللزوميّة المركّبة من مقدّم الموجبة وتاليها .

و امّااستلزامُ السّالبةِ الموجبة فلانّه لمّا لم يستلزمالمقدّمُ التّالى وجب ان يستلزم

نقيضه ، والّا لزم ان لايستلزم الشّىء الواحد شيئاً ولانقيضه ، و انّه محال .

و لقائل ان يقول : على الاوّل لانسلم امتناع استلزام الشّىء الواحد للنقيضين ، لجواز كونه محالاً ، و جواز استلزام المحال المحال ، اللّهم الّا اذا كان واقعاً او ممكناً ، فاذن لايجوز استلزامه للنقيضين .

و على الثّانى لانسلّم استحالة عدم استلزام الشّىء الواحد لشىء من النقيضين ، بل هو واقع ، فان كون الانسان ناطقاً لايستلزم كون الحمار ناهقاً ، ولا عدمه ؛ نعم الشّىء الواحد يجب ان يجامع احد طرفى النّقيض ، و الّا لزم ارتفاع النقيضين فى الخارج ، وانّه محال .

الجواب [الرّابع]

المتقدمون يأخذون الأمر المشترك بين اللزوميّة الصّادقة المقدّم والاتّفاقية ويسمّونه بالمصاحبة ، ثم يحكمون بانّه اذا كان صدق المقدّم فى جميع الاحوال والاوقات مصاحباً لصدق التّالى لم يكن صدق المقدّم فى شىء من الاحوال والاوقات مصاحباً لكذب التّالى . و ان لم يكن صدق المقدّم فى شىء من الاحوال والاوقات مصاحباً لصدق التّالى كان فى فى جميع الاحوال والاوقات مصاحباً لكذبه . وهذا صحيح ، لامتناع اجتماع النّقيضين وارتفاعهما .

ثم المتأخرون لمّا وقفوا على اللزوميّة الكاذبة المقدّم بل محالته فى بعض الصور ، وامكن ان يكون المحال مستلزماً للنقيضين وان يكون المقدّم غير مستلزم لاحد طرفى النقيض من التّالى لم يكن هذا الحكم فى اللزوميّات مستمراً عندهم .

والاصل فيه ان يجعل لزوم التّالى نفس التالى ، فقيل اذا صدق « كلمّا كان ا ب يلزم ان يكون ج د » صدق « ليس البتة اذا كان ا ب لم يلزم ان يكون ج د » واذا صدق « ليس البتة اذا كان ا ب لم يلزم ان يكون ج د » صدق « قد يكون اذا كان ا ب لايلزم ان يكون ج د » . وذلك لانّ المقدّم لايمكن ان يجمع بين لزوم التّالى ولالزومه ، او يخلو من احدهما .

الخامس [الممكنة تنعكس ؟]

انـّكم قلتم انّ الممكنة تنعكس ممكنةً فى كتاب « التجريد » بهذه العبارة : « ممكنة ان كانت ممكنةً ، لانّ ذلك الشّىء اذا امكن اتصافه بالمحمول يكون شيئاً مما يمكن ان يقال عليه المحمول ، وقداتصف بالموضوع بالفعل . واذلايمتنع ان يصير ذلك الشّىء مقولاً عليه بالفعل ، فلايمتنع ان يكون شىء ممّا يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع . »

و لقائل ان يقول : كون الشّىء من جملة مالايمتنع ان يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس بعكس الممكنة . لانّ عكس الممكنة هو انّ بعض مايصدق عليه المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوع بالامكان ، اللّهم الّا ان يفرض اتّصاف ذلك الشّىء بالمحمول بالفعل ، وحينئذ يكون عكسها فعليّة ، لاتصافه بالموضوع بالفعل فى الاصل ، فيكون كذلك فى العكس ، واذا كانت فعليّةً لايجوز ان يقال انـّها ممكنة ، لكون الفعليـّة اخصّ من الممكنة ، والاعتبار انـّما هو للأخصّ .

الجواب [الخامس]

لاشك انّ كون الشّىء من جملة مالايمتنع ان يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس عكساً للممكنة ، لكنـّه مستلزم لعكسه ، وذلك لانّ فرض كون المحمول مقولاً على ذلك الشّىء بالفعل لايلزم منه محال ، و حينئذ يكون ذلك الشىء متصفاً بالموضوع ، فاذن لايلزم من كون ما هومتصف بالمحمول متصفاً بالموضوع محال ، و هذا هوالعكس المطلوب .

السادس [الممكن والمحال]

المشهور انّ الممكن لايستلزم المحال . قيل فيه نظرٌ ، امـّا اوّلاً فلانـّه يصدق قولنا « كلـّما كان واجب الوجود موجوداً كان المعلول الاوّل موجوداً » و متىٰ صدق صدق عكس نقيضه ، و هو قولنا : « كلـّما لم‌يكن المعلول الاوّل موجوداً لم‌يكن واجب الوجود موجوداً » . و هيٰـهنا استلزم الممكن المحال ، لانّ عدم المعلول الاوّل ممكن ،

و عدم واجب‌الوجود محالٌ .

و امّا ثانياً فلانّه جائز استلزام المحال الممكن َ كليّاً و جزئيّاً . و اذا جاز هذا جاز استلزام الممكن المحالَ جزئياً بالعكس .

اجاب العبد عن الاوّل بانّا لانسلّم انّ عدم المعلول الاوّل ممكن ، وذلك لانّ المراد من الممكن فی قولنا: «الممكن لايستلزم المحال» . هوالممكن بحسب الذّات وبحسب الغير ، وعدم‌المعلول الاوّل و ان كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره ، لوجود علّته .

وعن الثّانی انّ الاستلزام الجزئی ليس باستلزام بالحقيقة ، لانّ المقدّم وحده لوكان هوالمستلزم للتّالی فاينما وجد و فرض المقدّم وجدالتّالی ، فيكون كليّاً وقد فرض جزئياً ، هذا خلف . و ان كان هو مع شیء آخر يستلزم التّالی ، فاذن لايكون هووحده مقدّماً ، وقد فرض وحده مقدّماً ، هذا خلف .

والمتوقع من كومه ان ينظر فی هذا الجواب ، فان كان صحيحاً فهو من عنايته ، والّا فالمتوقع من انعامه ان يجيب عنه بجواب شاف ، و يبيّن ماهوالحق .

الجواب [السادس]

استلزام عدم المعلول عدم‌الواجب لذاته ليس باستلزام الممكن المحال بالذّات ، فانّه انّما استلزم عدم عليّة العلّة الاولیٰ فقط ، لاعدم ذات العلّة الاولی ؛ فانّ ذاته لايتعلّق بالمعلول الاوّل لولا اتّصافها بالعلّية ، لكون العلّة الاولی واجبة لذاتها ، ممتنعاً عليهاالعدم ، سواء كان لتلك الذات معلول او لم يكن .

فاذن لم يستلزم الممكن محالاً الّا بالعرض او بالاتفاق ، وهوعدم كون‌العلة واجبة فی ذاتها . و هذا بخلاف عكسه ، اعنی فرض عدم العلّة الاولی ، فانّه يستلزم عدم‌المعلول الاوّل مطلقاً ، لانّ ذاته انّما افاضتها العلّة الاولی لاغير .

و امّا قوله: « الممكن الّذی لايستلزم المحال هوالممكن بحسب الذّات و بحسب الغير، وعدم المعلول الاوّل و ان كان ممكنا لذاته فهو ممتنع لغيره ، لوجود علّته » ـ فليس سديد ، لانّه لايمكن ان يكون ممكن قطّ الّا و هو ممتنع لغيره ، ای بحسب

عدم علّته ، و بحسب وجود ما ينا فيه او يضادّه معه ، و بحسب فرض عدمه .

و امّا جوابه عن الشّكّ الثّانى فسديد ، وايضاً يمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجبناه عن الشّكّ الاوّل ، و هو انّ الممكن الّذى لايستلزم محالاً . استلزاماً جزئياً . لايستلزم من حيث انّه محال ، بل انّما يستلزمه من حيث هو معقولٌ يجب ان يحضر فى العقل تابعاً لملزومه ، و كونه محالاً هو امرٌ له فى ذاته غير متعلّق بملزوم ، على انّ الحقّ هوالّذى ذكره ، دام فضله .

السابع [الشّرطية]

قال الامام والمتأخرون : كلّ واحدة من المتصلات والمنفصلات ، اللزوميّة والاتفاقيّة والعناديّة قد يكون بحسب ذات المقدّم موجوداً ، كقولنا : « كلما كان ا ب ، فج د ـ مادام ذات ا ب موجودة » .

وقد تكون بحسب وصف المقدّم ، كقولنا « كلّما كان ا ب فج د ـ مادام ذات ا ب متصفة بوصف ا ب دائماً » وكذلك اللا ضرورة . وقديكون الحكم بحسب وقت معيّن او غير معيّن . كلّ ذلك على ما فى الحمليّات الموجّهة . ليس العبد [الفقير] يعرف توجيه هذاالكلام ، والمتوقّع بيان توجيهه .

الجواب [السابع]

لاشكّ انّ الاعتبارات المذكورة او غيرها ممّا يمكن ان تلاحظ فى الشّرطيّات ، وقد وعدالشيخ الرئيس بيانها فى كتاب « اللواحق » لكنّها لمّا كانت قليلة الفائدة لم يشتغل احد من المحقّقين بالشّروع فيها و فى تفاريعها ، و انا ماوجدت لاحد فيها كلاماً مفيداً ، وماالتفق ايضاً لى فكر فيها الى اللآن . والله الموفّق .

الثامن [هل السالبة لاتنعكس ؟]

قيل : السّالبة الكلية الدّائمة لاتنعكس ، لانّه يصدق قولنا : « كلّ انسان يمكن بالامكان الخاص ان لايكون كاتباً » وكلّ مايمكن فى وقت يمكن فى كلّ الاوقات ، والّا لزم الانتقال من الامكان الذّاتى الى الامتناع الذّاتى ، وانّه محال ، فاذن « كلّ انسان يمكن

ان يكون دائماً لا كاتباً » .

وقد تقرّر انّ كلّ ممكن لايلزم من فرض وجوده محال . فلنفرض صدق قولنا : « دائماً لا شيء من الانسان بكاتب » فهذه سالبة دائمة ، مع انّ عكسها ، و هو قولنا : « لاشيء من الكاتب بانسان » كاذب باعمّ الجهات ، اذ كلّ كاتب انسان بالضرورة ، واذا ثبت هذا ثبت انّ السّالبة الكلّيّة الدّائمة لاتنعكس ؛ فلينظر المولى ـ دام ظله ـ فيه و يحقّق ليزول هذه الشّبهة .

الجواب [الثامن]

السّالبة الدّائمة اذا كانت واقعة فانّها تنعكس ، و امّا اذا كانت ممكنة الوقوع فلايجب عكسها ، لانّ لوازمها تتبع وجودها ، لاامكان دوامها . ومفروضة الصّدق ربما لاتنعكس اذا كان فرضها مناقضاً لعكسها .

و هذا كما انّ فرض عدم الانسان فى الخارج والعقل والفرض ممكن . وعلى تقديره يكون قولنا : « كلّ انسان حيوان » كاذباً ، مع انّه ضرورىّ ، هكذا اذا فرض هذا الممكن واقعاً ، اعنى قولنا « كلّ انسان موجود اومفروض بالامكان لاكاتب دائماً » لم يكن كاتباً اصلاً ؛ و هذا يناقض قولنا : « كلّ كاتب فى الخارج او فى الفرض انسان » .

التاسع [هل الجوهر جنس ؟]

المشهور انّ الجوهر جنس للجواهر . قيل عليه : لو كان الجوهر جنساً لانواع الجواهر لزم ان يكون الانواع الجوهرية مشتركة فى الجوهرية و متمايزه بالفصول ، ثمّ الفصل يجب ان يكون جوهراً ، لامتناع كون العرض مقوّماً للجوهر ، و اذا كان الفصل جوهراً فلامحالة يستدعى فصلاً آخر ، فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر ولا ينتهى الى فصل بسيط . و هو محال ، لانّه لو كان حقاً لزم ان لايتصور ماهيّته.

و اجاب عنه مولانا « اثيرالدّين » بان قال : « لانسلّم انّ الفصل لو كان جوهراً لكان مندرجاً تحت الجوهر . و انّما يلزم ذلك ان كان الجوهر المحمول على النّوع حمله على الجنس محمولاً على الفصل ايضاً حمل الجنس ، ولم لايجوز ان يكون جنساً للنوع ولا يكون

جنساً للفصل » .

و فى هذا الجواب نظر ، لانـّه لو كان الفصل جوهراً و يكون الجوهرجنساً لانواع الجواهر يجب ان يكون جنساً لفصل النـّوع كما هو جنس للنـّوع ، و وجب ان يكون محمولاً على الفصل حمل الجنس ، كماهو محمول على النـّوع حمل الجنس وا ّلا لزم ان يكون جنساً لبعض الجواهر دون بعض ، والمقدر خلافه.

ثم قال : «كون الجوهر جنساً لما تحته غير يقينى ّ ، لان ّ الجوهر هو الماهيـّة الـّتى اذا وجدت فى الاعيان كان لها وجود من العين لافى موضوع ، والماهيـّات الـّتى يصدق عليها هذا المعنى جاز ان تكون مختلفة بتمام ماهيـّاتها ، فلايجب اشتراك تلك الماهيـّات فى ماهيـّة يصدق عليها هذا الوصف ، فلايجب كون الجوهر جنساً لما تحته » .

و ما ارى لهذاالكلام وجهاً . والمتوقع من كرمه ازالة هذه الاعتراضات ، وتوجيه هذا الكلام ، وتبيين ما هوالحق .

الجواب [التاسع]

ليس كلـّما هوالجوهر هو نوع من الجواهر حتـّى يتميزعن سايرالجواهر بفصل ، فانـّك تقول : للضاحك « انسان » و للكاتب « انسان » . ولايحتاج فى اطلاق الانسان عليهما الى فصلين هكذا فصل الجوهر جوهر . وليس بنوع للجوهر حتـّى يحتاج الى فصل آخر . وهكذا فصل الكم كم . وفصل الكيف كيف .

و كلام السـّعيد الفاضل «اثيرالدين » ـ رحمه‌الله ـ فيه حق ّ ، ولا يردعليه انـّه لمـّا كان جنساً للنوع وجب ان يكون جنساً لفصل النـّوع . فان ّ الجوهر يحمل على الجسم بان يقال : « انـّه جوهر ذوابعاد ثلاثة » و يحمل على ذى الابعاد بان يقال : « ذوالابعادالثـّلاثة يجب ان يكون جوهراً » اى يلزم الجوهرية ، كما تقول : « الذى له الكتابة يجب ان يكون انساناً » .

امـّا شكـّه فى كون الجوهر جنساً لما تحته بقوله : « يمكن ان تكون الاشياء الـّتى يصدق عليها اسم الجوهر متخالفة بماهيـّاتها » . فليس شىء ، فان ّ اسم الجوهر لايجب ان يقع

على جميع ما تحت الجوهر وقوع الجوهر عليها ، فانّ الجنس ذاتى للانواع و ليست رسوم الجنس ذاتيّة لها .

العاشر [الجنس والفصل]

المشهور انّ الفصل علّة لوجود الجنس ، و استدل على ذلك بان قيل : لو لم يكن الفصل علةً له كان الجنس علةً للفصل . والّا لاستغنى كلّ واحد منهما عن الآخر. وحينئذ يمتنع التّركيب ، لكنّ الجنس ليس بعلةٍ للفصل ، لانّه لو كان علةً له يوجد الفصل اينما وجد الجنس ، وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : ما المراد من العلة؟ فان كان المراد منها جزء العلة فلم لا يجوز ان يكون الجنس علة له .

قوله « يوجد الفصل حيث يوجد الجنس » قلنا : لانسلّم حينئذٍ ، لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود جزء العلّة ، و ان كان المراد العلّة التامّة فلم لا يجوز ان لا يكون شىء منهما علةً بهذا التّفسير .

قوله « استغنى كلّ واحد منهما عن الآخر فيمتنع التّركيب » قلنا : لانسلم الاستغناء على هذا التقدير لجواز ان يكون شىء ثالث علةً لهما ، او لاحدهما مدخل فى عليّة الآخر ، والمتوقّع من انعامه ان يبيّن ما هو الحقّ فيه .

الجواب [العاشر]

الجنس والفصل لا يوجدان الّا فى العقل . والجنس هو تعقل مبهم ، والفصل هو المحصّل لهذا المبهم . الّذى لولاه لاحتمل وقوع الجنس على اشياء مختلفة . والواقع على اشياء مختلفة لا يكون محصّل الوجود . والمراد بالعليّة هو هذا التّحصيل ، لا العليّة بالمعنى المتعارف ، فانّ الجنس يحمل على الفصل ، وهما يحملان على النّوع ، ولا يحمل معلول على علّة . ولا المعلول والعلّة على المركّب منهما .

الحادى عشر [الهيولى والصّورة]

قالت الحكماء فى اثبات الهيولى والصّورة : الجسم متصل واحد بذاته ، ومتى كان كذلك يلزم تركّبه من الهيولى والصورة .

امّا الاوّل فهو بناء على نفى الجزء . و امّا الثانى فلانـّه يقبل الاتصال والانفصال . فلاجائز ان يكون القابل هوالصورة الجسميـّة . لانـّها لاتجتمع مع الانفصال . والقابل يجب اجتماعه مع المقبول . ولهذاالسّبب لايجوز ان يكون جسماً .

فبقى ان يكون فى الجسم شىء سوى الصّورة الجسمية يقبل الاتصال والانفصال قبولاً يكون بعينه هوالموصوف بالامرين ، وهوالمسمّى بالهيولى .

لايقال : هذا الدّليل ان دلّ على اثبات الهيولى فانـّما يدلّ فى اجسام تقبل الفصل والوصل ، وليس كلّ جسم كذلك .

لانـّا نقول : طبيعة الامتداد طبيعة واحدة محصلة ، فيكون مقتضاها شيئاً واحداً . فان اقتضى فى بعض الصّور ، وهو عند طريان الانفصال ، احتياجها الى المادة ، اقتضى فى جميع الصّور ؛ و الّا لم يكن طبيعتها واحدة ، هذا خلف .

لايقال : لانسلم اولاً انّ طبيعة الامتداد طبيعة واحدة . ولا نسلم ثانياً انّ المتصل بذاته طرء عليه الانفصال فى صورة من الصّور . ولم لايجوز ان تكون الاجسام الّتى يقولون إنـّها بسيطة لاتكون بسيطة ، بل تكون مركبةً من اجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، كماهومذهب «ذيمقراطيس» فانفصال الجسم عند انفصالها بعينه ، وحينئذٍ لم يثبت انفصال ماكان متصلاً بذاته ، واذالم يثبت انفصال ماكان متصلاً بذاته لم يلزم اثبات الهيولى .

لانـّا نقول و نجيب عن الاوّل بانّ طبيعة الامتداد امّا مادةٌ وامّا جنسٌ و امـّا نوع محصّل . لاجائز ان تكون مادةً ، لانـّها مقولة على الامتدادات الفلكية وغيرها ، ولا شىء من المادّة بمقولة على شىء . ولا جائز ان يكون جنساً ، لانّ الجنس يتوقّف وجوده و حصوله على انضمام شىء اليه محصّل اياه ، و طبيعة الامتداد ليس كذلك ، فبقى ان يكون نوعاً محصّلاً ، فيكون طبيعةً واحدةً .

وعن الثّانى انّ كلّ واحدة من تلك البسائط يجوز ان ينقسم ولو بالوهم ، وحينئذٍ

طبيعة كلّ واحد من القسمين و طبيعة المجموع و طبيعة الخارج طبيعة واحدة . فكما جاز على المنفصلين الاتصال جاز على المتصلين الانفصال ، وبالعكس ، فاذن لابدّ لامكان الانفصال على المتصلين من محلّ و هوالهيولى ، هذا معنى كلامهم .

و لقائل ان يقول : ان اردتم بالانفصال الاثنينيّة ، فلم لايجوز انيكون القابل له هو ماهيّة الاتصال ، و ان اردتم عدم الاتصال فلانسلّم انّ فى الوجود شيئاً هو موصوفاً بعدم الاتصال ، بل الّذى هو فى الوجود هوالاتصال المتعدّد .

وايضاً انّ هذه الحجّة مبنيّة على بطلان مذهب « ذيمقراطيس » وهو انّ الاجسام مركّبة من اجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكيّة ، و هو انّما يتم اذا كانت تلك البسائط متساوية فى الطّبيعة ، وهو ممنوع .

فان قلتم : انّ اصحاب هذا المذهب يسلمون كونها مساوية فى الطّبيعة .

قلنا : هب انّهم يسلمون تساويها ، فلم قلتم : انّها كذلك فى نفس الامر ، لابدّ له من برهان ، وايضا لم قلتم انّ طبيعة الامتداد طبيعة نوعيّة محصّلة؟ قولكم : لانّها لاتتوقف على ماينضاف اليها محصّلا ايّاها . قلنا : لانسلم [به] لم قلتم انّه كذلك ، لابدّ له من دليل.

الجواب [الحادى عشر]

الانفصال هو عدم الاتّصال عمّا من شأنه ان يتّصل ، و ماهيّة الاتّصال لايجوز ان يكون قابلاً لعدم نفسه ، فان لم يكن فى الوجود شىء يوصف بعدم الاتّصال فلايكون منفصلا فى الوجود ، ولايتغير المعنى بتبديل لفظ الانفصال بالتعدّد ، لانّ الوحدة والتّعدّد متقابلان . فان كان فى الوجود شىء يكون تارةً ، واحداً ، وتارةً ، متعدداً ؛ فلابد من ان يكون ذلك الشىء فى نفسه لاواحداً ولامتعدداً . وليس فى الوجود موجود غير موصوف فى نفسه بالوحدة والتّعدّد ، قابل لهما على سبيل البدل غير البدل . فاذن المادّة على تقدير تبديل اللفظ ايضاً ثابت .

وليست هذه الحجة مبنيّة على تساوى البسائط ولا على اختلافها ، انّما هى مبنية على وجوب وجود المادّة لكلّ ماله امتداد يمكن ان نتصور انفصاله ، فانّ الامتداد من

حيث هو امتداد قابل للتجزى ولو فى الوهم ، اللـّهم الّا امتداد يستلزم توهـّم عدمه وجوده فى الوهم ، كالامتداد المكانى عند من يقول : انّ المكان بعدٌ من شأنه ان يشغله الجسم ، فانّ ذلك الامتداد لايمكن ان يتصوّر فيه انفصال و الّا فكان هو المتمكن فى المكان ، و انـّما يعرض له التجزّى تبعاً لتجزّى المتمكن فيه لاغير ، ولايتصور فيه انفصال .

فان قيل : اجزاء الجسم لاتقبل التجزّى كما نقل عن « ذيمقراطيس» .

اجيب بانّ الشىء الذى لايقبل التجزى ولايمكن ان يتوهم فيه الانفصال . لايتألف منه الامتداد الجسمانى ، فلابدّ له من امتداد قليل يتكثر بانضمام البعض الى البعض ، وكلّ امتداد قلّ او كثر يمكن توهم الاثنينية فيه ، لكونه ممتداً من جهتين ، واذا امكن ان يتصور فيه الفصل او الوصل وجب ان يكون فيه ما هو قابل للوحدة والتعدد ، و يتم به اثبات المطلوب .

الثانى عشر [الهيولى والصورة الجسمية]

قال الحكماء فى اثبات امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة : انـّها لوانفكـّت فامـّا ان تكون ذات وضع او لم تكن ، فان كانت فهى نقطة ، او خط ، او سطح ، او جسم ، وكلها باطل . و ان لم يكن الهيولى ذات وضع عند تجرّدها عن الصّورة ، فبعد لحوق الصّورة لها امـّا ان تحصل فى جميع المواضع ، او لاتحصل فى شىء اوتحصل فى بعضها .

والاوّل والثّانى باطلان ، ببديهة العقل ، و امـّا بطلان الثّالث فلانّ حصولها فى موضع دون آخر ترجيح بلامرجح ، لانّ نسبته الى جميع المواضع الجزئية نسبة واحدة . ضرورة انـّها قبل لحوق الصّورة الجسمية ماكان لها اولوية بموضع دون آخر. وبعد لحوقها لم يكن لها اولوية لمكان جزئى دون الآخر، لانّ الصورة النّوعيـّة التى لحقتها اقتضت مكاناً كلـّياً .

و لقائل ان يقول : هذه الحجة على تقدير صحـّتها انـّما تتمشى فى الاجسام الجزئية من الانواع ، ولاتتمشى فى الاجسام الكليـّة النّوعيـّة ، لانّ هيولى النّوع الواحد لو كانت خالية عن الصّورة النّوعيـّة ولحقها الصورة النّوعيـّة اقتضت مكاناً كلياً بسبب الصّورة

النّوعيّة ، و دعواهم اعمّ من ذلك . وهى انّ الهيولى لاتتجرد عن الصّورة ، كيف ماكانت .

الجواب [الثّانى عشر]

مكان النّوع الواحد لايكون مكاناً كلياً ، بل مكاناً لكلّ النوع ، ومكان كلّ النّوع غير امكنة سائر الانواع . واختصاصه بواحد من الامكنة دون غيرها يكون لمخصص .

فان قيل : انّما اختص به بحسب الصّورة النوعيّة التى اتصلت بها قبل اختصاص كلّ صورة نوعيّة بمكانها دون غيرها ، فلايحتاج الى مخصص غيرها .

قلنا : هذا محال ، فانّ الامكنة تتمايز بالاجسام ، ولو كانت الاجسام تتخصص بها لكانت متمايزة قبل الاجسام ، وذلك محال .

الثالث عشر [الهيولى والصّورة النّوعية]

قالت الحكماء : الهيولى كما لاتنفك عن الصّورة الجسمية لاتنفك عن صورة اخرى نوعية ، لانّ بعض الاجسام يقبل الاشكال بسهولة ، و بعضها يقبلها بعسر ، و بعضها لايقبل ، فهى تختلف باللوازم ، امّا للصّورة العامّة ، و حينئذ تستلزم الاشتراك فى المزوم مع الاختلاف فى اللوازم و انّه محال ، و امّا للهيولى ، و هو محال ، لانّ الهيولى قابل ، والقابل لايكون فاعلاً ، و امّا لفاعل خارج ، و هو محال ، لانّ الفاعل الخارج المفارق نسبته الى جميع الاجسام واحدةٌ ، و امّا لصورة اخرى و هو المطلوب .

و لقائل ان يقول : لم قلتم انّ نسبة المفارق الى جميع الاجسام متساوية ، و انّما كانت متساوية له لو لم يكن استعداد هيولاتها مختلفة ، او لم تكن هيولاتها مختلفة ؛ فلم قلتم : انّه ليس كذلك ، على انّكم نسبتم اختلاف الصّور لاختلاف استعداد الهيولى .

الجواب [الثّالث عشر]

الاجسام المختلفة الصّور التّى لاتفارق موادّها ، كالفلكيّات ، لاشكّ انّ تلك الصور تختلف باختلاف يعود الى موادّها . ولذلك يصير البعض تدويراً ، والبعض خارج المركز ، والبعض كوكباً . ولا شكّ انّ تلك الاختلافات ليست بكيفيّات .

و اذا كان الفاعل للكل واحداً كانت الاختلافات بحسب اختلاف المواد، واختلاف المواد يكون بحسب اختلاف الوسائط التى تكون بين العلة الاولى و بينها بالماهيات .

و اما الاجسام التى تفارق موادها فلها هيولى مشتركة ،لان بعضها يزول الصور عنها و يتجدد فيها صور غيرها . فلاختلاف احوالها و لوازمها، كالاوضاع والكميات والكيفيات ، و غيرها ، علم ان لها مبادى غير المبدأ المفارق الذى نسبته الى كل واحدة منها واحدة وغير المادة المشتركة .

و اذا كان كل جسم منها يخالف آخر فى شىء من تلك الاحوال واللوازم، وازيل عنه الحال اواللازم الذى يختص به لولا المزيل و ترك لعاد الى الحال اواللازم المزال عنه عرف ان فيه شيئاً يقتضى ذلك الحال واللازم . فسمى ذلك الشىء صورة نوعية ، و انما عرف ان ذلك فيه لانه مع تبدل ما هو خارج عنه عليه يقتضى ذلك الحال اواللازم بعينه . وكذلك اذا خلى و ذاته ، اللهم ان اذا كان المبدل قاسراً يزيل حاله او لازمه عنه .

مثاله : الماء اذا اصعد او خلخل او سخن او كعب قسرا ثم ترك نزل و تكاثف و برد و استدار ، فعرف ان طبيعته تقتضى ذلك ، و تلك الطبيعة هى باعتبار آخر صورة نوعية .

الرابع عشر [تلازم العلة والمعلول]

قال المولى افضل المتأخرين فى شرحه للاشارات : التلازم عند التحقيق لاتقتضيه الا العلة الموجبة ، و هو انما يكون بين العلة والمعلول ، او بين المعلولين ،لا كيف اتفق ، بل من حيث ان يكون لاحدهما مدخل فى علية الآخر ، وكل شيئن لايكون احدهما علة للآخر ولا يكونان معلومين هذا شأنهما لم يكن بينهما تلازم ، اذيمكن فرض وقوع كل واحد منهما بدون الآخر .

و للعبد فيه شك يتوقع رفعه ، و هو ان التلازم عبارة عن امتناع تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وجوداً كان او ذهناً . وحينئذ يلزم ان يكون بين معلولين متساويين

لعلة، كيف اتفق، تلازمٌ بالقياس من الشكل الاوّل، والاوسط هو العلّة.

مثلاً يفرض انّ «ا» و «ب» معلولان مساويان لـ«ج»، كيف اتّفق، اى لايكون لاحدهما مدخل فى علية الآخر فيصدق مقدّمتان، وهما كلّما كان «ا» موجوداً وجد «ج»، و كلّما وجد «ج» وجد «ب» لزوميّتان، وهما تنتجان: كلّما وجد «ا» وجد «ب» لزومياً، بناءً على القياس المركّب من المتصلتين اللزوميتين، ينتج متّصلةً لزوميّةً، وهو المدّعى[1].

الجواب [الرابع عشر]

ان اريد بالتّلازم عدم الانفكاك فى نفس الامر وكان المعلولان معلولى علّة تامّة مشتركة كانا لايتفارقان قطعاً، لكنهم بيّنوا انّ العلّة التّامة الواحدة لايكون لها معلولان، والتلازم يعنون به انتقال العقل من احدهما الى الآخر. وقد بيّنوا انّ المعلول لايستلزم الّا وجود علّته ولايستلزم تحقّق ماهيّتها، و انّ العلّة الواحدة قدتكون بانضياف امرين اليها علةً لمعلولين، فكلّ واحد من الامرين لايجب ان يصير مستلزماً للامر الّذى تعلّق به المعلول الآخر و اذن لايتلازمان.

مثاله: الفلك الاوّل معلول للمعلول الاوّل، والمعلول الاوّل علة للعقل الثانى، وتصور الفلك الاوّل لايستلزم تصوّر العقل الثانى، لكن اذا كان لاحد المعلولين مدخل فى عليّة الآخر تلازما. كما فى الهيولى والصورة، وكما فى المتضايفين.

الخامس عشر [تفاعل العناصر]

احتج الحكماء ـ على انّ العناصر لاتفسد صورها عند التّركيب والامتزاج ـ بشيئين: احدهما انّها لوفسدت لكان كوناً و فساداً لامزاجاً والثانى انه اذا وضع المركّب فى القرع والانبيق انحلّ الى العناصر، ولوكانت العناصر فاسدةً حال التركيب لاستحال انحلال المركب اليها.

و لقائل ان يقول: على الاوّل سلّمنا انّه لامزاج بمعنى بقآء صور البسائط، يكون كوناً و فساداً، والنّزاع ماوقع الّا فيه. وعلى الثّانى لانسلّم انّها لوكانت فاسدة

لاستحال انحلال المركّب اليها . وانّما استحال لو لم تكن تفسد مرةً ثانيةً . فلم قلت : انّه ليس كذلك ، لابدّ له من برهان .

الجواب [الخامس عشر]

تفاعل الكيفيّات مع بقاء الصّورة النّوعيّة ، كما يحصل عند امتزاج المآء البارد بالمآء الحار ، معلومٌ ؛ وتركّب العناصر فى المواليد الثّلاثة معلومٌ ، ولاشكّ انّها تتفاعل فى كيفياتها عند مزج بعضها ببعض ، حتّى يحصل كيفيّة متوسطة بحسب مقادير العناصر ، فان فسدت صورها او صور بعضها لم يبق تلك الكيفيّة او انحرف عن التوسط المناسب لمقاديرها ، و يؤكّد العلم ببقائها الاحساسُ بصور بعضها بعد التّمايز بالانحلال .

والدّليل على بقاء الكيفيّة المتوسطة بقاء الصّورة الكماليّة المشروطة بها على حالها ، و ايضاً الكيفيّة المتوسطة قد تكون بين اجسام محسوسة غير متصغرة باقية بصورها كما فى [بين] اعضآء الحيوان الرّئيسة والمرؤوسة .

السادس عشر [الزّمان]

قال الحكماء : انّ الزمان موجود ، و ماهيّته متصرّمة متجدّدة ، اى لايوجد اجزاؤه المفروضة معاً ، و تصوره مشكل ؛ لانّ تلك الاجزاء امّا ان يكون لها حضور او لم يكن .

فان كان لها حضور فكلّ واحد من تلك الاجزاء حال حضوره منقسم او غير منقسم . لاجائز ان يكون منقسماً ، و الّا لايكون الحاضر حاضراً بل بعضه ، هذا خلف . ولا جائز ان يكون غير منقسم ، لانّه يلزم تتالى الآنات ، وانّه محال .

و ان لم يكن لها حضور لزم القول بنفى الزّمان اصلاً ، لانّ الماضى هو الّذى كان موجوداً فى وقت كان حاضراً فيه ، والمستقبل هو الّذى يتوقّع حضوره فى وقت لم يحصل بعد ، فلما استحال ان يكون لشىء من الزّمان حضور استحال ان يصير منقضياً اومستقبلاً ، وماكان كذلك لزم الجزم بعدمه ، لانّ بديهة العقل جازمة بانّ ما لاوجود له فى الماضى ولا فى المستقبل ولا فى الحاضر فانّه لايكون موجوداً اصلاً .

الجواب [السادس عشر]

الزّمان مقدار متصل غير قارالذّات ليس له اقسام الّا بالعرض، ومعنى عدم قراره انّه اذا فرض له جزءان كانا بحيث لايوجد ان معاً. ولا يجب من كون الشّيء ذاجزئين لايوجد ان معاً كونه ذاجزئين لايوجد ان اصلاً. و يجب ان يعلم انّ الفاصل بين جزئيه لايكون جزءً منه ، والّا لكان الفصل الى الجزئين فصلاً الى ثلاثة اجزاء.

فالزمان الحاضر لايكون فيه قسمة ، و اذا فرض قسمة لايكون اجزاؤه معاً. فلا يكون ذلك الزّمان حاضراً، وليس بين الماضى والمستقبل زمان هو حاضر، بل انّمايكون بينهما آن ، و هو ليس بجزء من الزّمان.

واذا لم يكن للماضى وجود فى الزّمان الحاضر لم يلزم منه ان لايكون له وجود اصلاً، فانّ الماضى له وجود فيمامضى ، وليس له وجود حاضر، والحاضر له وجود آنياً وليس له وجود فيما مضى ، وهكذا المستقبل. والحكم بانّ مالايكون فى وقت لايكون اصلاً، غلط من باب سوء اعتبار الحمل.

السابع عشر [الحركة شرط فى الزّمان]

ذهب ارسطو و اصحابه الى انّ الزّمان عرض هو مقدار الحركة ، والحركة علّته، والبرهان على ذلك مشهور. وعليه شكّ مستفاد من خدمتكم، وهو انّ الحركة مالم تكن موجودة و مشخصة لم تصر علةً للزّمان ، لانّ العلّة متقدّمة على المعلول فى الوجود ، و من جملة مشخصات الحركة هوالزّمان، لانّ الحركة لاتوجد منفكّة عن السّرعة والبطؤ المستلزمين لوجود الزّمان ، و متّى كان كذلك لزم ان يكون الزّمان متقدماً على الحركة ، فلو كانت الحركة علّة للزّمان لزم تقدمها على الزّمان ، فيلزم تقدّم كلّ واحد منهما على الآخر ، و انّه محال.

الجواب [السابع عشر]

هذا الشكّ فى كون الحركة علّةً لازّمان وقع لى ، فالّذى يميل اليه خاطرى انّ الحركة من حيث هى حركةٌ جزء علّة اوشرط فى وجودالزّمان، ثم الزّمان شرط فى تشخص

الحركة و تعيّنها ، كما قيل فى الصورة والهيولى من كون الصّورة من حيث هى صورة جزء لعلّة الهيولى ، والهيولى بوجه ما علة لتشخّص الصّورة ، وتحقيق ذلك يحتاج الى بسط كلام .

ولى فى اكثر القواعد الحكمية المشهورة انظار و تصرفات ، فى عزمى ان اكتبها ، ان وفقنى الله تعالى لذلك ، ليكون تذكاراً لكم و لمن يكون محبّاً للتحقيق مثلكم .

الثامن عشر [المكان]

اختلفوا فى المكان ، فحكى[1] قوم من افلاطون : انّ مكان الجسم هيولاه ، وقال قوم : انّه البعد الّذى ينفذ فيه الجسم ، و قال ارسطو : هو السّطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوىّ .

والقائلون بالبعد ، منهم من جوّز خلوّه عن الاجسام . و منهم من لم يجوّز . وعلى كلّ واحد من الاقوال اشكالات مشهورة . والمتوقع من انعامه ان يبيّن ماهو الحق فى المكان بياناً كافياً .

الجواب [الثامن عشر]

رأى ارسطو فى المكان انّه السطح الباطن من الجسم الحاوى للجسم المحوىّ ذى المكان . ثم انّ قوله فى مواضع لا يتمشّى[1] على هذا التفسير ، مثلاً عند قوله : «مكان الجزء مكان الكلّ » فانّ مكان كلّ الارض هو السّطح الباطن للماء والهواء ، وليس مكان كلّ جزء من الارض جزءاً من ذلك السطح .

والاشبه عند بعضهم انّ المكان هو ما توهّم عند عدم الجسم و عدم ما يقوم مقامه انّه خلأ ، و هو كم ذو ابعاد قائم بذاته يمكن ان يشغله الجسم و يزول عنه ، ولا يمكن ان يكون خالياً عن الجسم اصلاً .

و فى هذا ايضاً كلام طويل كاشف عن اجوبة الاقوال الّتى تخالفه . و حدّ المكان عندى ما له الوضع لذاته ، وللمتمكن فيه بسببه اعني الوضع بمعني قبول الاشارة الحسيّة ،

التاسع عشر [بقاء النّفس بعد خراب البدن]

استدلّ الحكماء على بقاء النّفس بعد خراب البدن بانّها لوكانت قابلةً للفساد لكان فيها قوّةُ البقاء و قوّةُ الفساد ، و هما متغايران ، و الّا لزم ان يكون كلّ باقٍ ممكنالفساد ، وكلُّ ممكنالفساد باقياً ، و اذا كان كذلك فهما مختلفان ، فيلزم انيكون البسيط مشتملاً على مختلفين ، فيكون مركباً ، هذا خلف .

و لقائل ان يقول : لم لايجوز ان يكون للشّيء الواحد قوّة البقاء و قوّة الفساد ، بمعنى الارتفاع فىالخارج ، و ايضاً لم لا يجوز ان يكون مركبّاً من شيئين : احدهما بمنزلة المادّة ، والثّانى بمنزلة الصّورة .

فان قيل : لابدّ لكم منالاعتراف ببقاء الجزء الغير القابل للفساد .

قلنا : نعترف ، ولكن لايلزم من بقاء الجزء الواحد بقاؤها .

و ايضاً ان سلّمنا انّالنفس يجب ان يكون بسيطاً ، لكن لم لايجوز ان يكونالبدن قابلاً لامكان فسادها ، كماكان قابلاً لامكان حدوثها .

الجواب [التاسع عشر]

قوّة الفساد هى استعداد الفناء ، و اجتماع حصول المستعدّ له مع وجود المستعد واجب ، فاذا حصل الفناء وكان المستعد له باقياً كان فانياً و باقياً معاً ، وهومحال . ويحصل منه انّ كلّ باق يجوز عليه الفناء كان فى محلّ حتّى لايجتمع محلّه تارةً مع بقائه ، وتارةً مع فنائه . وكلّ ما يكون فى محلّ فهو امّا صورة و امّا عرض ، و تبين منه انّ الباقى الّذى يمكن ان يفنى لايكون غيرهما .

ثم انكانت النّفس مركّبة من حالّ ومحل ، فلامحالة يكون محلّها مفارقاً . وكلّ مفارق فهو امّا عاقل بالفعل او بالقوّة . و اذا كان المحلّ جوهراً مفارقاً عاقلاً بالقوة باقياً ، لايجوز عليه الفناء . و نحن لا نعنى بالنفس الّا ذلك الجوهر ، ولايلتفت فى معناه الى ماكان حالاًّ فيها صورةً اوعرضاً .

ولايجوز ان يكون البدن قابلاً لامكان فساده ، لانّه ليس بحالّ فى البدن ، ولميكن

اوّلاً اتّصافه به لامکان حدوثه ، لانّه لم یحدث فیه ، وانّماکان البدن محتاجاً الی صورة انسانیّة ، وهی کانت محتاجة الی مبدأ لها مفیضاً علیه الصّورة بواسطة مبدأ ما ، وکان استعداد البدن شرطاً فی افاضة تلک الصورة ، وهی مشروطة بایجاد مبدأ لها . ولمّا کان المبدأ مفارقاً للبدن باقیاً بسیطاً لم یکن مستعداً للفناء ، فصار باقیاً ابدیاً .

العشرون [حدوث النّفس و ابطال التناسخ]

بنی الحکماء اثبات حدوث النّفس علی ابطال التّناسخ ، وابطال التناسخ علی حدوث النّفس ، و هو دور ، و ذلک لانّهم قالوا : النّفس حادثة مع البدن ، لانها لوکانت موجودة قبل حدوث البدن فامّا ان تکون واحدةً اوکثیرةً .

والاول باطل ، لانّها بعد التّعلّق بالبدن ان بقیت واحدةً لزم ان کلّ مایعلمه زید یعلمه عمروٌ ، لوحدة نفسهما . و ان لم تبق واحدةً بل تکثّرت وانقسمت فکانت قابلة للقسمة ، فلاتکون مجرّدةً ؛ هذا خلف .

وکذا الثّانی ، لانّ التکثر بدون الامتیاز محال ، فالامتیاز لایجوز ان یکون بالماهیّة ولوازمها ، لکونها متحدّة بالنوع ، فیکون بالعوارض المفارقة .

وهذا ایضاً باطل ، لانّ العوارض المفارقة الممیّزة لیست الّا بسبب البدن ، لانّ العوارض الّتی تکون بسبب الماهیّة و بسبب الفاعل لاتکون الّا لازمةً ، فیلزم ان یکون کلّ واحدة متعلقةً ببدن آخر . فظهر من هذا الدّلیل انّ حدوث النفس مبنیّ علی بطلان ان یکون للنفس تعلّق ببدن ، قبل حدوث البدن المخصوص .

ثمّ احتّجوا علی امتناع التّناسخ بانّ النفس حادثة مع حدوث البدن ، فیکون العلّة التّامّة لها مخصوصةً بحدوث البدن ، و الّا یلزم امّا وجودها قبل البدن ، اوعدمها مع حدوثه ، والقسمان باطلان ، لکونها حادثةً مع حدوث البدن ، فیلزم اختصاص حدوثها بحدوث البدن .

و اذا تقرّر ذلک ثبت انّه متی حدث بدن حدثت نفس و تعلقت به ، واذاکان کذلک لایتعلق به نفس اخری علی سبیل التّناسخ ؛ و الّا لزم ان یکون للبدن الواحد

نفسان مدبّران ، و ذلك باطل بالضرورة ، لانّ كلّ احد يعلم انّ مدبّر بدنه واحد ، فظهر من هذا الدّليل انّ امتناع التّناسخ مبنىّ على حدوث النّفس ، فثبت اثبات كلّ واحد من المطلوبين بالآخر ، فيكون محالاً .

الجواب [العشرون]

هذا الظنّ بالحكماء ، اعنى انّهم بنوا اثبات حدوث النّفس على بطلان التّناسخ ، و ابطال التّناسخ على حدوث النّفس ، لايليق به ، فانّهم لم يفعلوا ذلك ، و انّما بنوا هذه الاحكام على قواعد مقرّرة عندهم :

منها انّ الشّىء الواحد لايتكثر الّا بالتجزية والواحد الذى لايمكن ان يتجزّى لايتكثر البتة .

ومنها انّ النوع الّذى يتكثر اشخاصه يجب ان يكون مادّياً ، اوله تعلّق بالمادّة المتكثرة لذاته ، حتّى يتعلّق كلّ شخص بجزء من المادة .

و منها انّ الموجود المفارق للمادّة لايصير بعد ان كان مفارقاً حاصلاً فى مادّة ، او مباشراً لمادة .

و منها انّ الحيوان الواحد لايكون ذا نفسين مباشرين معاً لبدنه .

و منها انّ المزاج المستعد لاستفاضة صورة اونفس تحفظه و تتصرف فيه و تكمله و يستكمل بها لايمكن ان لايفاض ذلك عليه .

واذا تقرّرت هذه القواعد تمّ البحثان المذكوران بلا دور ، وذلك لانّ حدوث النّفس انّما يجب لانّها لو كانت قديمة لكانت امّا واحدة لاتتكثر من غير ملابسة للمادّة ، و امّا متكثّرة قبل التّعلّق بالمادّة ، و امّا مفارقة ، و بعد المفارقة متعلّقة بمادّة ، و كلّها عندهم باطل .

و امّا ابطال التّناسخ فبيانه هو انّه يستلزم إمّا عدم افاضة النّفس من مفيضها ، مع وجود مستعدّ لها محتاج اليها ، و إمّا تعلّق نفسين ببدن واحد معاً ، و إمّا تعطيل النّفوس مدة و تعلّقها بالابدان بعد ذلك ، و امّا تطابق عدد الموتىٰ و عدد المواليد ،

و اتّصال بعضها ببعضٍ فى آنٍ واحدٍ ؛ و هذه الابحاث تستدعى كلاماً بسيطاً لايحتمله الاختصار .

فهذه اجوبة المسائل الّتى اوردتها بحسب ما سنح لى على سبيل الاستعجال مع اشتغال الخاطر بالشّواغل المختلفة المتراكمة .

فان وقع فى بعضها سهوٌ فلذكره ، حتّى اصلحه ان قدرت على ذلك ، و اذا يسر الله تعالى لى فراغاً يمكن ان اخوض معه فى هذه المسائل و فيما هو من قبيلها او اهمّ منها بكلام يشتمل على حلّ الشكوك الواردة عليها اشتغلت و عرضته عليه .

[إن شاء الله تعالى ، وهو ولىّ التوفيق . والله اعلم بالصّواب ، واليه المرجع والمآب ، تم]

وكتبه محرره منتصف محرم سنة احدى و سبعين وستمائة

حامداً لله تعالى و مصلّياً على نبيه وآله .

فهرست

اجوبة مسائل السیّد رکن الدین الاسترابادی

لنصیر الدّین الطوسی

٨

مطارحات منطقيّة

بين

نجم الدّين دبيران الكاتبيّ القزوينيّ ونصير الدّين الطّوسيّ

فهرست

أجوبة مسائل السيّد ركن الدين الأسترابادي

لنصير الدين الطوسي

(١)

[المقول والمقول عليه]

إذا قيل شيء على شيء كان المقول عليه والمقول متّحدين بالحقيقة، ومتغايرين من حيث كون أحدهما وحده مأخوذاً مع اعتبار، والآخر مجرّداً عنه، او من حيث كونهما مأخوذين مع اعتبارين متغايرين.

مثال الاوّل قولنا «الجسم جوهر» والمراد منه أنّ الجوهر الّذى له أبعاد ثلاثة جوهر، فكان المقول عليه الجوهرَ مأخوذاً مع اعتبار كونه ذا أبعاد ثلاثة، والمقول الجوهرَ من غير اعتبار، فاتّحدا فى الجوهر وتغايرا بمقارنة الاعتبار والتجرّد عنه.

ومثال الثّانى قولنا: «النّاطق ضاحك». والمراد منه أنّ الشّىء ذا النّطق شيء ذو ضحك، فاتّحدا فى الشّيئيّة، وتغايرا فى الاعتبارين، وهذا هو الحمل والوضع، ولا يكونان الّا فى العقل.

ثمّ إنّ المعنى المعقول إمّا أن يؤخذ من حيث لا يقال عليه شيء اصلاً، او من حيث يقال عليه شيء، او لا يؤخذ فيه لاهذا ولاذاك. وهذه ثلاثة أقسام.

ويقال للاوّل: إنّه معقول بشرط لاشيء، وللثانى معقول بشرط شيء، وللثالث معقول لابشرط أصلاً. ويمكن أن يلحق به بعد معقوليّته شيءٌ.

مثال الاوّل: الجوهر إذا أخذ موضوعاً للابعاد فيكون الابعاد موجودةً فيه. وهى أعراض حالّة فيه. وحينئذ [يكون] ذلك المعقول بالمادّة شبيهاً بالمادّة الّتى تقال مع الصّورة، فان انضاف اليه الابعاد أو شيء آخر غيرها كان ذلك المضاف مادّة أخرى، و يكونان جزئين للمركّب منهما ... الآخر، ولا على المركّب ... يكون فى العقل: ويكون ... العقل. ويكون كلّ واحد من الجزئين ومن المركّب مبدأ لحمل بعضها على

بعض ، فيقال : للجوهر ذو الابعاد ، وللابعاد أبعاد الجوهر ، وللمركّب إنّه جوهر ، لا بمعنى المادّة ، بل بمعنى المحمول ، وإنّه ذوأبعاد . ولابالمعنى الّذى يقال للجوهر . فان كان ذلك بمعنى المقارنة ، فهٰهنا بمعنى الاشتمال . و يمكن أن يقال لمبدأ محمول بشرط شيء ، أى بشرط شيء ينضمّ اليه .

وامّا القسم الثّانى فينقسم الى مايكون الّذى هوالشّرط متقدماً على تحصيل ذلك المعقول ، اعنى كان المعقول من غير الشّرط الّذى هو مقول عليه مبهماً فيصير به معنيّاً ، ويسمّى ذلك المعقول بهذا الاعتبار بالجنس والشّرط بالفصل ، وهما ذاتيّان لذلك المحصّل ، وليسا بجزئين ، لانّهما مع التّحصيل شيء واحد مختلف بالاعتبارات . فان قيل : إنّهما جزءان كان بالمجاز ، تشبيهاً بالمادّة والصّورة .

والى مايكون متأخّراً عن تحصيل ذلك المعقول . وحينئذ يكون ذلك المعقول معروضاً . وهذا المقول عليه عرضيّاً أو عرضاً له ، بالمعنى الّذى يقابل الذّاتى ، لا بالمعنى [الّذى] يقابل الجوهر . وهذان القسمان لايكونان إلّافى العقل ، لانّ الحمل والوضع ليس إلّا فى العقل .

وامّا المعقول لابشرطٍ اصلاً فهو المسمّىٰ بالكلّى الطبيعى بمقارنة المعنى المسمّىٰ بالكلّى المنطقىّ كليّاً عقليّاً ، سواء كان جنساً أو نوعاً أو غير ذلك .

والكلّى الطبيعىّ و إن كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص من العقل والخارج ضرورةً ، فانّ للعقل أن يعقله من غير التفات الى مايقارنه ، وهو بهذا الاعتبار موجود فى الخارج ، بخلاف المنطقى والعقلى ، و إن كان فى الخارج غير مجرّد عن معنى الخصوص اصلاً .

فهذا ماحضرنى فى هذه المعانى فلينظر فيه مولانا ، عـلّامة العصر ، نجم الملّة والدّين ، افضل العالم ، دام علوّه ، ولينعم على خادمه بالاشارة الى مايرى فيه من الخطأ أوالغلط ، مفيضاً للخير ، كما هو عادته الكريمة ، ادام [الله] ظلّه وحرس مجده ، بحقّ الحقّ . وصلّى الله على سيّدنا محمّد النّبى وآله الطّاهرين .

(٢)

[السّالبة الكلّيّة لاتنعكس ؟]

ايضاً من فوائده طاب ثراه

سؤال

السّالبة الكلّيّة الدّائمة لاتنعكس ، لانّ الممكن الخاصّ الكلّى ، كقولنا «كلّ انسان يمكن أن يكون كاتباً» يمكن أن يصدق معه السّالبة الدّائمة الكلّيّة ، وهو قولنا : «لاشىء من الانسان بكاتب دائماً» وهو على تقدير الانعكاس ملزوم لقولنا : «لاشىء من الكاتب بانسان دائماً» وإمكان صدق الملزوم مستلزم لامكان صدق اللازم .

فاذا انعكست السّالبة الدّائمة أمكن صدق هذا العكس ، وهو محال . فاذن السّالبة الكلّيّة الدّائمة لاتنعكس ، وقيل : إنّها تنعكس . فما وجه ذلك ؟

جوابه

إمكان صدق اللازم إنّما يلزم على تقدير إمكان صدق الملزوم ، لا فى نفس الامر ، وذلك التّقدير يحتمل أن يكون محالاً فى نفس الامر ، وحينئذٍ يكون لازمه الممكن الصّدق معه محالاً .

والتّحقيق فيه أنّ استلزام الواجب فى ذاته للمكن فى ذاته ، والممكن للواجب واقع . وذلك أنّ العلّة التامّة الواجبة لذاتها تستلزم معلولها المساوى لها ، وهو ممكن . وارتفاع الممكن بحسب ذاته يستلزم ارتفاع العلّة الواجبة ، وهو محال لذاته . وفى القضايا الضّروريّة ربما يستلزم عكسها الذى هو غير ضرورىّ ، وبالعكس فى بعض الموادّ .

و إذا ثبت ذلك فلايبعد استلزام الكاذب للممكن المحال ، وبالعكس . وإذا قدّر

والاستلزام إن جعل جزأ المحمول صارت القضيّة مطلقةً ، ولاينعكس عكس النّقيض ، كما إذا قلنا : «كلّ كاتب يلزمه أن يحرّك يده» .

فاذا قلنا فى عكسه : «كلّ مالايلزمه أن يحرّك يده فهو ليس بكاتب» لم يكن صادقاً . بل الصّواب أن يجعل الاستلزام فيه جهةً ، وحينئذ يكون العكس قولنا : «كلّ ما ينافى ارتفاع الواقع فهو واقع» .

ثمّ إنّا إذا سلّمنا انعكاس القضيّة على ما ذكره صار القياس شرطيّاً هكذا : «لوكان الجواز فى صورة النّزاع ثابتاً فهو لايستلزم ارتفاع الواقع ، وكلّ مايستلزم ارتفاع الواقع فهو واقع» وانتج : «لوكان الجواز فى صورة النّزاع ثابتاً فهو واقع» وهذا لايفيد المطلوب .

هذا ماخطر بباله ، وعرضه على آرائه ، متوقعاً بيان مافيه من الصّواب والخطأ ، ليجعله مضافاً الى سوابق موائده . لازالت ايّامُه منتصبةً لنجاح مطالبه فى الدّارين ، بمحمّد وآله .

(٣)

[نقيض العام ونقيض الخاص]

هذه صورة ماكتب الامام العالم، نجم الدّين، علىّ بن عمر بن علىّ القزوينى، رحمه الله، الى المولى المعظم، والامام الاعظم، نصير الملّة والدّين، قدّس الله روحه، سؤالاً على قول المنطقيّين.

قال [نجم الدّين]: نقيض العامّ مطلقاً لايجب أن يكون أخصّ من نقيض الخاصّ مطلقاً، لانّه يصدق قولنا: «كلّ ماهو ممكن بالامكان الخاصّ فهو ممكن بالامكان العامّ» وهو ظاهرٌ، ويصدقُ أيضاً قولنا: «كلُّ ما ليس بممكنٍ بالامكان الخاصّ فهو ممكنٌ بالامكان العامّ» لانّ كلّ ماليس بممكن بالامكان الخاص منحصر فى الواجب لذاته، والممتنع لذاته. وكلّ واحد منهما ممكن بالامكان العامّ.

فلو وجب أن يكون نقيض العامّ مطلقاً أخص من نقيض الخاصّ مطلقاً يلزم المقدّمة الاولى: «كلّ ماليس بممكن بالامكان العامّ فهو ليس بممكن بالامكان الخاص» وصار صغرىٰ للمقدّمة الثّانية، وأنتج القياس المؤلّف منهما «كلّ ماليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام» وإنّه محال.

وكذلك يلزم المقدّمة الثّانية: «كلّ ماليس بممكن بالامكان العامّ فهو ممكن بالامكان الخاصّ» وصار صغرىٰ للمقدّمة الاولىٰ، وهى قولنا: «كلّ ماهو ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العامّ» وينتج أيضاً: «كلّ ماليس بممكن بالامكان العامّ فهو ممكن بالامكان العامّ» وإنّه محال.

فاجاب نصير الملّة والدّين بأنّ الممكن العام ينقسم الى قسمين، هما مانعتا الخلوّ دون الجمع، واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً عن النّقيضين.

و إذا تقرّر هذا فنقول : القياس الاوّل من القياسين اللذين ذكرهما ، وهو قولنا : «كلّ ماليس بممكن عامّ ليس بممكن خاصّ ، و كلّ ماليس بممكن خاصّ فهوممكن عامّ» ليس الحدّ الاوسط فيه مكرّراً. لانّ المراد بماليس بممكن خاصّ فى الصّغرى ماهو خارج عن النّقيضين معاً ، وفى الكبرىٰ ماهو داخل فى احدهما .

وامّا القياس الثّانى ، وهو قولنا : «كلّ ماليس بممكن عامّ فهو ممكن خاصّ ، وكلّ ممكن خاص فهو ممكن عامّ» فصغراه كاذبة ، لانّها عكس نقيض قولنا : «و كلّ ماليس بمكن خاصّ فهو ممكن عامّ» وعكس نقيض هذه القضيّة ليس هو هذه الصّغرىٰ ، و إنّما عكس نقيضه «إنّ كلّ ما ليس بممكن عامّ فهو ليس بممكن خاصّ» والمراد منه ماهو خارج عن النّقيضين ، لاالممكن الخاصّ الّذى هو داخل فى أحدهما .

قال نجم الدّين : الخارج عن النّقيض الّذى يعبّر عنه بانّه ليس بممكن عامّ ليس بشىءٍ اصلاً ، فلا يمكن أن يحمل عليه شىء حتّى يكون أخصّ من شىء . فاذن كيف يكون كلّ ماليس بممكن خاصّ اعمّ منه ؟

فاجاب نصير الدّين ثانياً ، بانّ ماليس بممكن خاصّ يصدق على الّذى ليس بشىء أصلاً ، الّذى يعبّر عنه بانّه ليس بممكن عامّ ، وعلى الدّاخل فى طرفى النّقيض ، أى الواجب لذاته ، والممتنع لذاته ، ولايراد بكونه أعمّ إلّا هذا ، وبالله التّوفيق والهداية .

(۴)

[حلّ شبهة الاستلزام]

ايضاً من فوائده ، قدّس سرّه

الّذى خطر ببال الدّاعى المخلص ، على الحجّة المذكورة على اثبات الجواز فى صورة النّزاع ، عرضه على الآراء المولويّة حتّى يتبيّن ماهو الصّواب فيها ، وهو هذا :

أقول : قوله فى الحجّة : « الجواز فى صورة النّزاع لايستلزم ارتفاع الواقع ، وكلّ مايستلزم ارتفاع الواقع فهو واقع » مؤلّف من جملتين ، واثبت الصّغرى منهما بانعكاس قولنا : « لوكان الجواز مستلزماً لكان منتفياً لانتفاء ارتفاع الواقع » عكس النّقيض . وتلك متصلة مؤلّفة من متّصلتين هكذا : « لوكان الجواز كلّما كان ثابتاً لزمه ارتفاع الواقع لكان كلّما كان ارتفاع الواقع منتفياً كان الجواز منتفياً » .

واورد فى عكس نقيضه متّصلة بسيطة ، وذلك غير صحيح . ثمّ إن صحّ ذلك فالصّغرى هيهنا شرطيّة هكذا : « لوكان الجواز فى صورة النّزاع ثابتاً فهو لايستلزم ارتفاع بالواقع » ثم بدلها الحمليّة بقوله : « واذا لم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لايكون مستلزماً لارتفاع الواقع بالضرورة » .

وهذا غير صحيح ، لانّ موضوع الحمليّة يجب أن يكون مايقال عليه الموضوع ممّا لايمتنع أن يقال عليه ، وإن كان الجواز لايصح حصوله فى صورة النّزاع لايمكن أن يجعل الجواز فى صورة النّزاع موضوعاً للحمليّة ، مع جواز كونه مستلزماً لشىء على تقدير ثبوته.

وامّا الكبرى فقوله فى إثباتها : « إنّ كلّ ماهو غير واقع فهو مستلزم لارتفاع الواقع » إنّما يصحّ إذا قيّد بقولنا : « مادام غير واقع » وحينئذٍ تكون مشروطة ،

صدق ذلك الممكن الملزوم لزم صدق ذلك المحال الّذى هواللازم ، لافى نفس الامر ، بل من حيث وجوبه لوجوب ملزومه الكاذب ، و إن كان اللازم محال الصّدق فى نفسه . فهذا هوالتّحقيق فى أمر هذه القضيّة .

والمثال الذى أورد هيٰهنا حقّ : فانّه إذا صدق قولنا : «لاشىء من الانسان بكاتب دائماً» لزم أن لايكون كاتب موجوداً أصلاً . فانّ سلب الخاصّة عن موضوعها دائماً يقتضى انتفاءها ، و إلّا لماكانت خاصّةً . و إذا لم يكن كاتب موجوداً أصلاً صدق قولنا : «لاشىء من الكاتب بانسان» لايثبت إلّا عند وجود هذه الخاصّة للانسان قطعاً .

فهذا ماعندى فيه ، والله أعلم بحقائق الامور ، وصلّى الله على نبيّه محمّد وآله الطّاهرين .

۹

تعلیقات منطقیة

میرداماد

[illegible] تلك الحالة التي [illegible]

[illegible] الكاذب ، وإن كان الأمر [illegible]

[illegible] هذه القضية .

[illegible] حق ، فإنه إذا صدق [illegible]

[illegible] كاذب موجوداً أصلاً ، [illegible]

[illegible] ، إلا لا كانت خاصة ، وإذا لم يكن [illegible]

[illegible] لا تثبت إلا [illegible]

[illegible] والله أعلم بحقائق الأمور [illegible]

الطاهرين .

(۱)

(تعلیقه)

(حکمة‌الاشراق)

« مکاتبهٔ میرداماد به امیر ابوالحسنا »

بسم الله الرّحمن الرّحیم

والثّقة بالعزیز العلیم

بعدَ الحمدِ لواهبِ الحیوة ، و مفیضِ العقل حقَّ حمده ، والصّلوةُ علی عفوة الخلیقة ، و ناصیة عالم الامکان ، سیّدنا و نبیّنا محمّد و عترته ، القدّیسین السّبّیقین ، و حامّته الأقربین ، القائمین بالأمر من بعده .

سمیرِ ضمیرِ مستنیر میدارد که مرتبهٔ تشوّق شراشر مشاعر ، ودرجهٔ انجذاب اوراق باطن وظاهر بصحبتِ عالم علوی بهجتِ حضرتِ سیادت و نجابت‌پناه ، حقایق ودقایق دستگاه ، غوامض و اسرار آگاه ، إفادت و إفاضت انتباه ، فذلکهٔ مراتبِ الرّبیّین ، فهرست کتاب ملکوتیین ، سلیلنا الرّوحانیّ ، وخلیلنا العقلانیّ ، سماءٌ لأرض السّیادة والافادة ، سناماً لسماء الجلالة والحقیقة « امیر ابوالحسنا » اسبغ‌الله اکرامه فی‌النّشأتین ، وبلّغه قصیاالغایات فی إسباغ القوّتین ، وراءِ وُسعِ خامهٔ احصاء ، وخارج از اندازهٔ دور فرجاء تناهی است .

اگرچه مفارقتِ صوری جسمانی حاجزِ اتصالات حقیقیّهٔ روحانیّه نیست ، که بُعدُ الأبدان عن‌الأبدان لاتحجبُ النّفوسَ عن‌النّفوس ؛ ولکن تقاربُ الاشباح طلسمُ تعانقِ الارواح ، وتخاطبُ مجلس‌الأنس مغناطیسُ رشحِ الفیض . قشع‌الله سبحانه بفَضْل رحمته بیننا ، و جمع بطَوْل رأفته بیننا .

در طیِّ مُفاوضهٔ مُبهجه ومکاتبهٔ بهیجه استکشاطی رفته بود از سرّ آنچه محیی

آثارالرّواقیـّه ، و شیخ أتباع الاشراقیـّه در سابع خامسهٔ کتاب « حکمت اشراق » بهذه العباره گفته است :

« وقـّع الله فی السِّفْرِ ، و قضی إلی الرُّوح الأمینِ أنـّه لیُجیبُ دعوةَ کلّ مغلوبٍ بالظـّلامةِ ، و کلّ ذی نظافةٍ یَطلبُ التـّظلـّمَ لرضی اللهِ ، و أنـّه لینصرُ الصـّابرینَ علی باساء أبناء الشـّیاطین ، ولیلبسُ الفاجرَ سِرْبالَ النـّارِ » .

تأمـّلی که در حمل جملهٔ أخیره برطریقهٔ « تناسخ » فرموده‌اند در موقعِ إستقامت و محزّ إصابت واقع آمده است ، سیاقِ ساقتِ عبارتْ إشارت است بآنچه در تنزیل کریم ، در سورهٔ مبارکهٔ « حجّ » واردشده : « قُطـِّعَتْ لَهُمْ ثِیابٌ مِنْ نارٍ » ودر سورهٔ مکرّمهٔ «ابراهیم» : «سَرابِیلُهُمْ مِنْ قَطِرانٍ و تَغْشیٰ وُجُوهَهُمُ النّارُ » و درحدیثِ دعای «وضو» درغَسل شمال وارداست : «وَأعُوذُ بِکَ مِنْ مُقَطـَّعاتِ النـِّیْرانِ » و بهیچوجه نسبتی بحکایتِ مسلکِ تناسخ ندارد ،

وهمچنین شیخ مُصنـّف این کتاب از عقیدهٔ اصحاب تناسخ و اعتقاد صحـّت آن بریءُ السـّاحه وناصح الجیب مینماید ، علی ما وقع الینا من زُبُره ، و بلغنا من أقاویله ، والله العلیم عزّ سلطانه اعلم .

و از رموز تعریف علم منطق ، که شارح محقـّق علـّامه در شرح کتاب ذکر کرده است ، نیز استکشاف فرموده‌اند .

رمز مذکور عبارت شریکنا السـّالف ، رئیس مشائیـّة الاسلام است ، ضُوعِفَ قَدْرُه ، که در رسالهٔ « حیّ بن یقظان » از علم منطق بآن تعبیر کرده است .

و شارح الاشراق ، قطب فلک التـّحصیل والتـّحقیق آن عبارت را بمادّتها و سنخها، لابصورتها ونظمها آورده است ، وهاهی بهذه الألفاظ فی « شرح الاشراق » :

«عینٌ خرّارةٌ ، مَنْ شَرِبَ مِن مائها و تطهـّر بها سرتْ فی جوارحه مُنّةٌ مُبتدَعة طُوِیَتْ له بها المَهامهُ ، ولم یتکـّأده جبلُ قاف ، ولم تَزْبنه الزّبانیةُ ، فدَهدهتْهُ الی الهاویة ، و یَخِفُّ علی الماءِ حملُه ، ولا یَغرقُ فی البحرِ المحیطِ ، وهی فی جِوار

عَيْنِ الحيوانِ . مَن اغتَمَرَ (اغتمس خ د) فيها لم يَمُتْ » .

و فى رسالة « حىّ بن يقظان » بهذا النّظم و على هذه الصّورة : « المكتسبُونَ مُنّةً لم يتأتَّ للبشر بالفطرة ، و ممّا يفيدها الاغتسال بعين خرّارة فى جوار عين الحيوان الرّاكدة ، اذا هُدِيَ اليها السّائح ، فتطهّر بها ، و شرب من فراتها ، سَرَتْ فى جوارجه مُنّة مبتدعة طويت له بها تلك المهامة ، ولم يرسبْ فى البحر المحيط ، ولم يتكأّده جبل قاف ولم تزبنه الزبانية ، فدهدهته إلى الهادية » انتهى كلامه .

فلْنَشرحْ مطاويه ، ولنحل رموزه :

خرير الماء صوته ، والعين الخرّارة هى الشّديدة النّبوع ، الكثيرة الجريان ، و عين الحيوان الرّاكدة الّتى من اغتمر فيها ، بل من تغمّر من مائها لم يمت ، ولم يكن يذوق مرارة الموت أبداً ، هى الفلسفة الأولى ، الّتى هى العلم الالهى ، وعلم مافوق الطّبيعة ، وسيّد العلوم ، و مخدومها ، و مستخدمها .

وكونُ العين الخرّارة فى جوار عين الحيوان الرّاكدة كناية عن أنّ المنطق من فروع العلم الالهى ، لا من أجزائه ولا من جزئيّاته ، على ما قد استبان فى فنّ البرهان ، اعنى انولوطيقا الثّانية ، وقد اوضحناه نحن فى صحفنا وتعاليقنا .

والمنّة بضمّ الميم وتشديد النّون معناها القوّة ، والقدرة ، والملكة .

والمَهامَةُ جمع المَهمَهِ : الفلاة القفر ، والمفازة البعيدة . والمراد بها طرق الفحص ، ومسالك البحث ، و فيا فى النّظر ، وفلوات الاقتناص ، فى مداحض العلوم و غوامض المعارف بأسرها .

والبحرُ المحيطُ : الحركةُ الفكريّةُ و قانونُ الاصطياد بها ، والرّسوبُ فيه : اقتحامُ عقبات الغلط ، والتّورط فى مَغامِر الخطأ باتّباعِ سبيلِ الغىّ بالظّنون والحِسبانات .

ولم يتكأّده ، أى لم يشقّ ولم يثقل عليه حملُ جَبَلِ قاف ، أى إصابةُ الحقّ ونيلُ الكُنْهِ فى جميع العلوم .

والزبنُ : الدّفعُ ، و يُسمّى فِرَقٌ من الملائكة بالزّبانية ، لدفعهم اصحابَ الشّمال

الى النّار، والزّبانيةُ هنا الشّكوكُ والأوهامُ والغرائزُ الجسمانيّةُ والقرائحُ الهيولانيّةُ .

والدّهدهةُ : الدّحرجةُ ، والهاويةُ : الشّقاوةُ الابديّةُ . أعاذناالله وسائر آلِ العقل وحزبِ الحقّ منها.

والسّائحُ المهدىُّ الى العين الخرّارة هوالمبتغى لعين الحيوان الرّاكدة ، المستعملُ لقوّته النّظريّة فى مسالكِ اقتناصِ مباديها المنتهية اليها .

والفراتُ : الماءُ العذبُ السّائغُ القراحُ ، والتّطهُرُ بالعين الخرّارة والشّربُ من فراتها : إماطةُ أخباثِ الطّبيعة ، و أدناسِ الهيولى ، ورفعُ أحداثِ القوّةِ الوهمانيّةِ ، واستيقانُ الأصولِ العقليّة ، واستتقانُ القوانينِ البرهانيّة .

ضمانِ تحقيقِ حقايق ،وتعهّد كشطِ خفّيات ،وكشفِ اغطيه،وتوضيحِ مغامض ، بفضل الله العظيم سبحانه ، در فنون علوم يقينيّه ، و ابواب احكام دينيّه ، بر ذمّتِ محرّرات و معلّقاتِ اين ناسكِ مناسكِ تعطّش واشتياق است .

قوّهٔ نظريّهٔ إنسان متألّهِ متبصّر را كبريت أحمر ، و إكسير أكبر ، و جدوار أتمّ و ترياقِ أعظم ، مطالعتِ صحف ، وملازمتِ مصنّفاتِ مخلص است .

أوقات خجسته ساعات عزيزة الآناتِ خودرا صرفِ تحصيل ، و خرج سبيلِ آن نمايند ، كه جادّهٔ صُقْعِ إقليم حقّ ، و نردبان ذروهٔ عالم قدس آمده است.

زيادة إطناب نميرود، ثواقب كواكب فضل وافضال ازمشرقِ إعتدال ربيعى أفُقِ احوالِ بهجت منالِ سعادت مآل راقب وثاقب، و بارق و شارق، وطالع ولامع باد .

و كتب مسئولاً ، بيمناه البائدة الدّاثرة ، أفقر المربوبين ، و احوج المفتاقين ، إلى رحمة ربّه الحميد الغنىّ ، محمّد بن محمّد ، يدعىٰ باقربن داماد الحسينىّ ، ختم الله له فى نشأتيه بالحسنىٰ ، عام ١٠٢٩ من الهجرة المقدّسة النّبويّة ، حامداً ، مصلّياً ، مسلّماً.

ختم الله بالحسنى عام ١٠٥٣ من الهجرة النّبويّة ،حامداً مصلّياً ، فى تاريخ المذكور ، و سمع من أوّله و آخره من المصنّف ، مدّ ظلّه العالى ، از مقام حيدرآباد فى قلعه كلكنده . (؟)

(٢)

(تعليقة)

(انموذج العلوم)

هوالمتوكّل عليه فى جميع اموری

قال العلم المحقّق الدّوانی فی رسالة «انموذج العلوم» المسألة التاسعة من المنطق: «إستدّل الشّيخ الرّئيس فى « الشّفاء » على أنّ التّصوّر لايفيد التّصديق بانّه لوكان هذا الفرد المتصوّر سواء كان موجوداً أولا ، مفيداً للتصديق ، فهو ليس موجباً له . لانّ مالايختلف حال الشّیء بوجوده وعدمه فهو ليس علّةً له ، و إن كان لوجوده مدخل فى الافادة ، فلايكون مفرداً ، بل قضيّةً .

و أقول : فيه بحث ، أمّا اوّلاً ، فلانّه منقوضٌ بافادته التّصوّر ، فانّ المقدّماتِ جاريةٌ فيها ، و أمّا ثانياً ، فلانّا نقول : هذا المفرد بوجوده الذّهنیّ ربما يفيدالتّصديق من غير أن يصدق بوجوده ، كما فى إفادته التصوّر بعينه ، فظهر أنّ ماذكره مغالطة . ومثل ذلك غريب عن مثله » انتهى ماذكره فى هذه المسألة بعبارته .

و أذعن بعض المدقّقين ممّن تأخّر عنه بقوّةِ هٰذين الايرادين و وُرودِهما على الرّئيس ، بل على قاطبة المحقّقين المستدّلين على القاعدة المذكورة بهذا الدّليل . والاستاد غوث الحكماء لم يذكر فى شرح تلك الرّسالة وجهاً لدفعهما أصلاً . و بالجملة لم يصل الىّ إلى الآن من احد من الفضلاء شیء فی الجواب عنهما .

أقول : و ضعفهُما ظاهرٌ ، فانّ التّصديقَ إذعانٌ بثبوتِ المحمولِ للموضوع

أو سلبهِ عنه ، و حقيّة النّسبة الايجابيّة او السّلبيّة بينهما بحسب الواقع و فى حدّ نفسها ، مع قطع النّظر عن خصوص الوجود الذّهنىّ التّصورىّ . فانّا اذا قلنا : مثلاً « زيدقائم » كان التّصديقُ هناك إذعان تحقّق النّسبة الايجابيّة بين الموضوع والمحمول فى حدّ نفسها ، مع قطع النّظر عن وجودها الذّهنى التصوّرىّ ، لا إذعانَ تحقّق النّسبة فى الوجود الذّهنىّ التّصورىّ فقط ، حتّى! يكون مفادُ الحكم أنّ تلك النّسبة الايجابيّة متصوّرة ، إذ ذاك ليس تصديقاً بقيام زيد ، بل بان قضيّة « زيد قائم » متصوّرة . والقضيّة حينئذ قولنا : « قضية زيد قائم متصوّرة » لاقولنا : « زيد قائم » .

ثمّ التّصديقُ حينئذ إذعانُ تحقّق النّسبة الايجابيّة بين قولنا « قضيّة زيد قائم » و بين قولنا « متصوّرة » فى حدّ نفسها ، لا بحسب الوجود الذّهنىّ التّصورىّ فقط ، إذ ذاك أيضاً ليس تصديقاً بتحقّق تلك النّسبة الايجابيّة ، بل يكون قولنا : « قضيّة زيد قائم متصوّرة » متصوّراً .

و لمّا تحقّق ذلك ظهر أنّ المفرد المتصوّر من حيث هو متصوّر ، اى بحسب خصوص الوجود الذّهنىّ التّصورىّ ، سواء كان متحقّقاً فى حدّ نفسه أولا ، اعنى من دون أن يعتقد النّفس تحقّقه فى نفسه ، لايفيد التّصديق ، أى الاذعان بتحقّق نسبة بحسب نفس الامر ، مع قطع النّظر عن الوجود التّصورىّ ، و إلّا لزم جواز تحقّق المعلول بدون تحقّق علّته ، و إن أفاد التّصديق بحسب كونه متحقّقاً ، لا بحسب كونه متصوّراً ، فالتصوّرُ لم يُفِدِ التّصديقَ ، بل الاذعان بتحقّق ذلك المتصوّر أفاد تصديقاً آخر.

و أمّا المتصوّر من حيث هو متصوّر فلمّا لم يعتبر فيه من تلك الحيثيّة تحقّقٌ فى نفسه ، مع قطع النّظر عن الوجود الذّهنىّ التّصوّرىّ أصلاً ، جاز أن يفيده من تلك الحيثيّة متصوّر آخر من حيث كونه متصوّراً بحسب خصوص وجوده التّصورىّ ، سواء اعتبر له تحقّق فى نفسه مع قطع النّظر عن هذا الوجود التّصورىّ اولا . لانّ المعلول لمّا لم يكن إلّا الوجود التّصورىّ لمفهومٍ فجاز أن يكون علّته الوجود التّصورىّ لمفهومٍ آخر ؛ فبان اندفاع الايرادين معاً .

أمّا النّقض فلانّ مقدّمات الدّليل غير جارية فى إفادة تصوّر مفهومٍ تصوّر مفهوم آخر ؛ لانّ حاصل الاستدلال أنّ التّصديق لمّا كان إذعان تحقّق النّسبة ، مع قطع النّظر عن خصوص الوجود الذّهنىّ التّصورىّ ، فلايجوز أن يفيده خصوص الوجود الذّهنىّ التّصوورىّلمفهوم،سواء اعتبر تحقّق ذلكالمفهوم فى نفسه أولا ؛ لانّ مالايختلف عندالعقل بتحقّقه و عدم تحقّقه حال شىء لايكون علّةً عندالعقل لذلك الشّىء

و أمّا التصوّر فلمّا لميكن إلا ارتسام شىء فىالذّهن ،سواءكان للمرتسم مع قطع النّظر عن ذلك الارتسام والوجودالتّصورىّ تحقّق فى نفسه أولا ،جاز أنيكون مفهوم آخر بحسبارتسامه فىالذّهن ومن حيث خصوص وجودهالذّهنىّ التّصورىّالارتسامىّ علّةً له ، سواء اعتبر له تحقّق ، مع قطعالنّظر عن هذا الوجود الارتسامىّ أولا .

إذ ليس للمعلول مع قطع النّظر عن هذا الوجود تحقّقٌ فى اعتقاد النّفس ،حتّى إذا لم يعتبر للعلّة تحقّقٌ لزم أن يكون مالايختلفحال الشّىء بتحقّقه وعدمتحقّقهفى نفسه علّةً لذلك الشّىء،بلالمعلول ليس إلّا هذاالوجود الارتسامىّ ، فجاز أن يكون الوجود الارتسامىّ لشىء آخر علّةً له .

و **أمّا الايراد الثّانى** فلانّ التّصديق بشىء ليس هوالوجود الذّهنىّ الارتسامىّ لذلك الشّىء فقط ،بل هو اعتقاد تحقّق ذلك الشّىء فىنفسه ، مع قطعالنّظرعنالوجود التّصورىّ . فكيف يجوز أن يكون مفهومٌ بحسب خصوص وجوده التّصورىّ مع عدم تحقّقه فى نفسه مفيداً له . كيف والمعلول تحقّق الشّىء فى نفسه ، فيجب تحقّق العلّة فى نفسها ليتحقّق ذلك المعلول ، و إلّا لزم الفساد الّذى أشار اليه الشّيخ .

و بهذاالمبلغ منالكلام يظهرانعكاس تشنيع المحقّق علىالشّيخ ، ولاح فىتضاعيف ما ذكرنا وجهٌ وجيهٌ لقولهم : « لامطابقة فى التّصوّرات أصلاً » بمعنى أنّ التصوّرات لاتحتمل المطابقة وعدمها . والمقابلة بينالمطابقة وعدمها تقابل العدم والملكة .

فخلوّ الموضوع الغير القابل عنهما جائز ،وذلك لانّ التّصوّر هوالوجودالارتسامىّ للشّىء مع عدم اعتبار تحقّق أو لاتحقّق للمرتسم فى نفسه ، مع قطعالنّظرعن هذاالوجود

التّصوریّ الارتسامیّ ، فلايعقل هناك مطابقة ولا لامطابقة .

والتّصديق هو الحكم بتحقّق الشّیء مع قطع النّظر عن الوجود التّصوریّ ، فله لامحالة مُطابقٌ خارج عن اعتبار الذّهن ، و إن كان ذلك المطابق نفس ذلك الشّیءِ الموجود فی الذّهن من دون اعتبار خصوص وجوده الذهنیّ . فان طابق الحكم المطابَقَ كان صادقاً ، و إلّا كان كاذباً .

فاندفع الايراد المشهور على قولهم : « التّصوّرات لا تحتمل المطابقة ولا عدمها » فتأمّل وكن على بصيرة فی أمرك . وهذا من سوانح الوقت لساطر الأحرف .

(٣)

(تعليقة)

(الشّرح العضدی لمختصر اصول الحاجبی)

فی الشّرح العضدیّ لمختصر الاصول فی مبحث الدّلالات:

« الدّلالةُ الوضعيّةُ منها لفظيّةٌ ، بأن ينتقل الذّهن من اللفظ إلى المعنى إبتداءً ، وهی واحدة ، لكن ربّما تضمّن المعنی الواحد جزئين فيفهم منه الجزءان ، وهو بعينه فهم الكلّ ، فالدّلالة على الكلّ لا يغاير الدّلالة على الجزئين مغايرةً بالذّات ، بل بالاضافة والاعتبار ، وهی بالنّسبة إلى كمال معناها يسمّی مطابقةً ، و إلى جزئه تضمّناً .

و منها غيرُ لفظيّةٍ ، بل عقليّةٌ ، بأن ينتقل الذّهن من اللفظ إلى معناه ، ومن معناه إلى معنیً آخر؛ و هذا يسمّی التزاماً » إنتهت عبارته .

أقول: لا امتناع فی أن يكون شیء واحد باحد الاعتبارين علّةً لنفسه بالاعتبار الآخر ، كما تقرّر فی مدارك المحقّقين ، إذ مرجع ذلك حقيقةً إلى علّية أحد الاعتبارين للآخر ، على ما صرّح به الشّيخ الرّئيس فی كتاب « النّجاة ».

و حينئذٍ نقول : يمكن أن يكون دلالة التّضمّن باعتبار كونها تضمّناً مستندةً إلى دلالة المطابقة ، باعتبار كونها مطابقةً ، و بواسطتها و بتبعيّتها ، بل الأمر على هذا النّمط .

فكما أنّ دلالة الالتزام لكونها بواسطة المعنى الموضوع له خارجة عن اللفظيّة بالتّفسير المذكور فكذلك دلالة التّضمّن لكونها بوساطة المطابقة لا ابتداءً خارجة عنها بذلك التّفسير :

فلا فائدة لاتّحاد الدّلالتين ذاتاً ، واختلافهما اعتباراً . إذ مع ذلك لم يلزم اندراج دلالة التّضمّن فى اللفظيّة . فتأمّل .

***

حرّر ما تضمّنته الأوراق اقلّ الخلايق خلالاً وخصالاً محمّد باقر بن محمد الحسينى المشتهر بداماد ، فى شهر شوّال المنسطرة حروف أيّامه و لياليه طىّ صحيفة عام ٩٩٢ ، إمتثالاً لأمر الصّاحب الاعلم الاكرم ، والمخدوم المعظم الاعظم ، شمس سماء الفضل والكمال ، تدوير كوكب الاقبال والاجلال ، صاعد مدارج الكمالات النّفسانيّة ، محدّد جهات الفضايل الانسانيّة ، صاحب المنزلتين ، سمّى ثانى السّبطين ، لازال كاسمه تاجاً للحكمة والملّة ، والدّنيا والدّين ، وكنفسه إماماً قمقاماً لعظماء المؤمنين ، بسيّد النّبيّين وإمام الوصيّين .

(۴)

(تعليقة)

(فى أنّ الحمل دليل الوجود الذّهنىّ)

وأقول : يمكن أن يستدّل على الوجود الذّهنىّ بانّا لانشّك فى صحة حمل بعض الأشياء على بعض آخر ، كحمل الكاتب على زيد ، مثلاً . و مناط الحمل الاتّحاد من جهة والتّغاير بحسب جهة اُخرىٰ .

فلوانحصر الوجود فى الخارجى لزم بطلان الحمل ، ضرورة أنّ الشّىء المتّحد مع آخر بحسب الوجود الخارجىّ لا يغايره بحسب ذلك الوجود أصلاً ، والمغاير له بحسبه لايتّحد معه بحسبه أصلاً .

فالمحمول إن اتّحد مع الموضوع بحسب الوجود الخارجىّ لايمكن أن يغايره بحسب ذلك الوجود أصلاً ، ولاحمل . و إن غايره بحسبه فلايتّحد معه بحسبه أصلاً ، فلا حمل أيضاً . و إلّا لزم أن يكون شىء واحد فى الوجود الخارجى متّحداً مع شىء مغايراً له . هذا خلفٌ .

فلابدّ من نحو آخر من الوجود سوى الخارجىّ هوالّذى بحسبه يتّحد المحمول مع الموضوع ، فيتّم أمر الحمل . وذلك أيضاً من سوانح الوقت .

(٥)

فحص تحقيقى

(حلّ مغالطة الاستلزام)

قديكون اللزوم بين الشّىء ولازمه باعتبار خصوصيّة ذاتى الملزوم واللازم من دون ملاحظة أمر آخر، كما بين الأربعة والزّوجيّة.

و قد يكون لابخصوص ذلك الاعتبار، بل من حيث لزوم ذلك اللازم لما هو لازم لذلك الشّىء باعتبار خصوص ذاته، كمابين الأربعة ولزوم الزّوجيّة لها. فانّ امتناع الانفكاك بين الأربعة و هذا اللزوم إنّما هو من حيث أنّ امتناع الانفكاك بين الأربعة والزّوجيّة يستلزم ذلك، حتّى لوأمكن أن يكون امتناع الانفكاك بين الأربعة والزّوجيّة مع إمكان انفكاك ذلك الملزوم عنها لما استلزمت الاربعة ذلك اللزوم. وكذا الكلام فى لزوم اللزوم إلى غير النّهاية.

و بعد ذلك نقول : إنّ التلازم بين الشّىء و لازمه الاوّلى الذّاتىّ، كالأربعة والزّوجيّة، يقتضى انعكاس التّلازم بين نقيضيهما. و أمّا التلازم بين الشّىء و لازمه الغير الذّاتىّ فقد لايقتضى انعكاس التّلازم بين النّقيضين، وذلك إذا كان نقيض اللازم مستلزماً لرفع التّلازم الأصلى بين العينين. فانّ انعكاس التّلازم بين النّقيضين إنّما هو على تقدير بقاء التّلازم بين العينين.

مثلاً، التّلازم بين الأربعة وبين لزوم الزّوجيّة لها لايقتضى التّلازم بين نقيضيهما، كما أنّ التّلازم بين الأربعة والزّوجيّة يقتضى ذلك، وذلك لانّ عدم لزوم الزّوجيّة للأربعة، أعنى نقيض اللازم، يقتضى بطلان أصل الملازمة بين الأربعة والزّوجيّة، فيبطل

الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم أيضاً . فانّ هذه الملازمة إنّما كانت من حيث الملازمة الاولى[1] . فلايبقى نقيض اللازم نقيضاً لّلازم ولانقيض الملزوم نقيضاً للملزوم، حتّى يكون بينهما تلازم .

فظهر أنّ عدم لزوم الزّوجيّة للاربعة لايقتضى عدم الأربعة، بخلاف عدم الزّوجيّة، فانّه يقتضى عدم الأربعة .

و عند إتقان هذا التّحقيق يظهر وجه الغلط فى الشّبهة المستصعبة المشهورة الدّائرة على ألسنة الأذكياء بالصّعوبة ؛ و تقرير ها أن يقال :

كلّما لم يكنْ وجودُ الشّىء مستلزماً لرفع أمرٍ واقعىٍّ بحسبِ نفس الأمر كان ذلك الشّىء موجوداً بالفعل دائماً . لكن كلّ ممكن ليس وجوده مستلزماً لرفع أمرٍ واقعىٍّ بحسب نفس الأمر، فيكون كلّ ممكن موجوداً دائماً . هذا خلفٌ .

أمّا المقدّمة الأولى[1] فلانّ الشّىء الغير المستلزم وجوده لرفع الامر النفس الامرى لو لم يكن موجوداً دائماً كان معدوماً وقتاً مّا بحسب نفس الأمر قطعاً، فكان وجوده مستلزماً لرفع عدمه ، و إلّا اجتمع النّقيضان ، فيلزم خلاف الفرض .

وأمّا المقدّمة الاستثنائيّة فلانّه لو كان وجود ممكنٍ ما مستلزماً لرفع أمر واقعىّ بحسب نفس الأمر كان مستلزماً لذلك الاستلزام أيضاً، فكان عدم ذلك الاستلزام مستلزماً لعدم ذلك الممكن ، لتعاكس الملازمة بين نقيض الملزوم واللازم .

وقد ظهر من بيان المقدّمة الأولى أنّ عدم ذلك الاستلزام مستلزم لوجود ذلك الممكن ، فيلزم اجتماع النّقيضين . هذا خلف . فلاح أنّ وجود شىء من الممكنات ليس مستلزماً لرفع أمر واقعىّ فى نفس الأمر .

ووجه ظهور الغلط أنّ استلزام وجود الممكن لاستلزامه رفع الأمر الواقعىّ إنّما هو من حيث الملازمة الاولى[1] ، و عدم ذلك الاستلزام يقتضى بطلان أصل الملازمة بين وجود الممكن و بين ذلك الرّفع ، فيبطل الملازمة بين وجوده و بين ذلك الاستلزام أيضاً. فعدم ذلك الاستلزام لايستلزم عدم ذلك الممكن قطعاً على ما تحقّق . فاتقن ذلك ،

ولاتتبّع خطوات الاوهام.

وأمّا مايقال فى المشهور فى دفع تلك الشّبهة من « أنّ عدم استلزام وجود الممكن لرفع امر واقعىّ محالٍ فجاز أن يستلزم على مامرّ تحقيقه عدم ذلك الممكن وان كان ذلك ايضاً محالاً لجواز استلزام المحال محالاً آخر. » فيقدحه أنّ جواز استلزام المحال محالاً آخر، إنّما يتصوّر لو لم يكن بين المحالين تنافٍ، كما تقرّر فى مظانّه.

و أمّا إذا تحقّقت المنافاة بين المحالين كما بين عدم استلزام وجود الممكن لرفع أمر واقعىّ و بين عدمه على ذلك التّقدير، فلايتصوّر الملازمة بينهما، وهذا أمرٌ، كتبُ القوم به مشحونةٌ.

وأيضاً معنى جواز استلزام المحال محالاً هو أنّ احد المحالين على تقدير تحقّقه جاز أن يستلزم عند تحقّقه تحقّق محال آخر، و أمّا مفهوم المحالين فلا يصحّ الحكم باللزوم بينهما إلّا أن يكون بينهما علاقة الملازمة، والمأخوذ فى المغالطة هو اللزوم بين مفهوم عدم استلزام وجود الممكن لرفع أمر واقعىّ و بين مفهوم عدم الممكن بالفعل بحسب التّحقيق، لتحقّق الملازمة بين مفهوم ذلك الاستلزام و بين مفهوم وجود الممكن بالفعل بحسب التحقّق، وانعكاس التّلازم بين نقيضى الاستلزام وبين مفهوم وجود الممكن بالفعل بحسب التحقّق وانعكاس التّلازم بين نقيضى المتلازمين. فاحسن التّدبّر. « م ح ق »

(٦)

شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن كمونة

تقريره

إنّ كلّ شيء يكون بحيث لو وجد لا يكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعيّ فهو يكون موجوداً أزلاً وأبداً، لامحالة. إذ لو كان معدوماً فى وقت كان عدمه فى ذلك الوقت أمراً واقعيّاً، فيكون بحيث لو وجد لكان وجوده موجوداً دائماً.

و إذا تمهد هذا فنقول : إنّ الحوادث اليوميّة من هذا القبيل، فيلزم أن تكون موجودةً أزلاً و أبداً، و هو محال. بيان ذلك أنّ الحوادث لو لم تكن بحيث لا يكون وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ لكان وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ.

فحينئذ يتحقّق الاستلزام بين الحوادث الواقعة [بين وجود الحوادث] وبين الرّفع المذكور، فيجب أن يكون ذلك الاستلزام لازماً لوجود الحوادث ؛ وقد تقرّر فى مقرّه أنّ عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، فيلزم على تقدير عدم الاستلزام عدم الحوادث.

وهذا مناقضٌ لماذكر أوّلاً فى المقدّمة من أنّ عدم الاستلزام يستلزم وجود السّرمدىّ، فبطل أن يكون وجود الحوادث مستلزماً لرفع أمر واقعيّ. فيجب أن يكون بحيث لا يكون وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعى، فيجب أن يكون بحيث لا يكون وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ، فبناءً على ماثبت فى المقدّمة يلزم أن تكون الحوادث سرمديّة الوجود.

جوابه

والجواب أنّ اللوازم على قسمين : اوّليّة، كالضوء الّلازم للشّمس، والزّوجيّة الّلازمة للأربعة. وثانويّة، كاللّزوم الّذى هو بين الّلازم والملزوم.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنّ قولهم «عدم اللّازم يستلزم» عدمٌ مخصوصٌ فى اللّوازم الأوّليّه فقط دون الثّانويّة ، فانّ عدم اللازم الّذى هو من الثّانويّة لايستلزم عدم الملزوم ، بل إنّما يستلزم رفع الملازمة الاصليّة ؛ وانتفاءُ العلاقة بين اللازم والملزوم لايلزم انتفاء هما ولا انتفاء أحدهما ، بل يجوز أن يكونا موجودين ، ولاعلاقة بينهما .

والسّرّ فى ذلك أنّ اللازم الثّانوىّ فى الحقيقة لازمٌ لملزوميّة الملزوم و لازميّة اللازم ، فيلزم من انتفائه انتفاءُ هذين الوصفين ، ولايلزم من ذلك انتفاءُ ذات اللازم ولا انتفاءُ ذات الملزوم .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ الاستلزام المذكور فى الحوادث اليوميّة من قبيل اللوازم الثّانويّة ، فلايلزم من انتفائه انتفاءُ الحوادث ، حتّى يلزم المنافات بين هذا وبين ماتقرّر فى المقدّمة الممهّدة .

هذا من إفادة أستادنا و أستاد الكلّ فى الكلّ أمير محمّد باقر الدّاماد .

(٧)

(حلّ مغالطة ابن كمونه)

هو

إعلم، أرشدك الله تعالى و إيّاى الى طريق الحقّ و الصّراط السّوىّ: أنّ المغالطة المشهورة لابن كمونة قد اختلف فى تقريرها وحلّها اقوال النّاظرين، و أنا استوفيت الاحتمالات فى تقريرها و حقّقت الجواب عن كلّ تقرير، فأقول:

فان أُرِيْدَ إثباتُ أزليّة الحوادث وجوداً فلابدّ أن يتمهّد مقدّمةٌ، وهى أنّ كلّ مالايكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعىّ يكون موجوداً أزلاً و أبداً، وإلّا لكان معدوماً فى وقت، فيكون عدمه أمراً واقعيّاً. و إذا فرضنا وجوده بعد العدم كان مستلزماً لرفع أمر واقعىّ هو العدم، فيكون خلاف المفروض. فثبت أنّ كلّ ما لايكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعىّ يكون موجوداً ازلاً و أبداً.

ثمّ أقولُ: الحوادث اليوميّة لايكون وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعىّ، وكلّ مالايكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعىّ يكون موجوداً أزلاً و أبداً، فالحوادث اليوميّة موجودة أزلاً و أبداً.

أمّا الكبرىٰ فلِما ثَبَتَ فى المقدّمة الممهّدة. و أمّا الصّغرىٰ فلانّه لو لم يكن وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعىّ لكان مستلزماً، فيكون وجودها ملزوماً للرفع. و إذا كان ملزوماً للرفع كان ملزوماً لاستلزام الرّفع، اذ ملزوم الشّىء ملزوم لاستلزامه، و إلّا لم يتحقّق الملازمة بينهما، فيكون الاستلزام لازماً لوجودها. وقد ثبت فى موضعه أنّ عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم، فيكون عدم استلزام الوجود مستلزماً لعدم الوجود.

و هذا مناقضٌ لما ثبت فى المقدّمة الممهّدة من أنّ عدم استلزام الوجود مستلزم لازليّة الوجود . وهذا المحال إنّما نشأ من نفى عدم استلزامها ، فيكون عدم استلزامها للرفع حقّاً ، فيكون أزليّتها حقّاً ، وهوالمطلوب .

والجواب أنّ عدم استلزام الوجود الّذى هو ملزوم للوجود غيرُ عدم استلزام الوجودالّذى هوملزوم للعدم . إذالأوّل بمعنى أنّ ههنا وجوداً متحقّقاً غيرمستلزم للرفع . والثّانى بمعنى أن ليس ههناوجوداً ولا استلزاماً . والحاصل أنّ الأوّل ينفى الاستلزام والثّانى ينفى الاستلزام والوجود .

والسّرّ فى ذلك أنّ الأوّل يرجع إلىٰ موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع ، وهو «الوجود مستلزم» والثّانى إلىسالبة بسيطة غيرمقتضيةله ،وهو «الوجود ليس بمستلزم»

و **إن أريد** بهإثبات أزليّة الحوادث عدماً فأقولُ فى تمهيد المقدّمة : كلّ مالايكون عدمه مستلزماً لرفع أمر واقعىّ يكون معدوماً أزلاً و أبداً ، و إلّا لكان موجوداً فى وقت ، فيكون وجوده أمراً واقعيّاً . فاذا فرضنا عدمه بعد الوجود كان مستلزماً لرفع أمر واقعىّ هوالوجود ، فيلزم المفروض .

ثمّ أقولُ : الحوادث اليوميّة لايكون عدمها مستلزماً لرفع أمر واقعىّ ، فيكون معدوماً أزلاً و أبداً ، و إنّما قلنا : إنّ عدمها غير مستلزم لرفع أمر واقعىّ ، إذ لو كان مستلزماً له للاستلزام ، فيكون الاستلزام لازماً للعدم ، فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدمالعدم الّذى هوالوجود .

وهذا مناقضٌ لما ثبت فىالمقدّمة الممهّدة من أنّ عدم استلزام العدم ملزوم للعدم أزلاً و أبداً .

والجواب أنّ هناك الاستلزام منتفٍ ، والعدم متحقّق ، وهيهناالاستلزام والعدم كلاهما منتفيان .

و **إن اريد** إثبات أزليّة الحوادث مطلقاً فتمهيدالمقدّمة أنّ كلّ مالايكونمستلزماً لرفع أمر واقعىّ بحسب الوجود او العدم يكون أزليّاً بحسب الوجود اوالعدم ، وإلّا لكان

موجوداً أو معدوماً فی وقتٍ ، فیکون وجوده مستلزماً لأمر واقعیّ هوالعدم ، اوعدمه مستلزماً لرفع أمر واقعیّ هوالوجود ، فیلزم خلاف المفروض .

ثمّ إنّ الحوادث لاتکون مستلزمةً لرفع أمر واقعیّ بحسب الوجود اوالعدم ، فیکون أزلیّته بحسب الوجود او العدم ، و إنّما قلنا : إنّها تکون مستلزمة للرفع بحسب الوجود او العدم ، إذلو کانت مستلزمةً لاستلزامه بحسبهما ، فیکون عدم عدم الاستلزام مستلزماً لعدمها بحسبهما . و إذا انتفی الشّیء بحسب الوجود او العدم لایکون أزلیّاً بحسب الوجود او العدم .

فذلک مناقضٌ للمقدّمة الممهّدة من أنّ عدم الاستلزام ملزوم للأزلیّة ، إذهیهنا ملزوم لعدم الازلیّة .

والجواب أنّ هناک شیئاً بحسب الوجود او العدم غیر مستلزم للرفع ، وهیهنا لاشیء بحسب الوجود او العدم ولااستلزام ذاتیّ .

و إنّی تفرّدتُ بهذا التّحقیق والتّفصیل ، بعون الله الملک الجلیل.

من إفادات ثالث المعلّمین ، قدوة المجتهدین ، السّیّد السّند ، الکامل الامجد ، العالم الرّبانیّ ، خاتم المحقّقین ، میر محمّدباقر الدّاماد الحسینیّ العلویّ .

[illegible]

[illegible] عدمه مستلزماً لرفع أمر واقعي يكون معدوماً أزلاً [illegible]

فيكون وجوده [illegible]

[illegible]

معدوماً أزلاً و أبداً ، و إنّما قلنا : إنّ عدمها غير مستلزم لرفع أمر واقعي ، إذ لو كان مستلزماً له للاستلزام ، فيكون الاستلزام لازماً للعدم ، فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدم العدم الذي هو الوجود .

وهذا مناقض لما ثبت في المقدّمة الممهّدة من أنّ عدم استلزام العدم ملزوم للعدم أزلاً و أبداً .

والجواب أنّ [illegible]

[illegible]

[illegible]

۱۰

شرح ابیات سبعهٔ خواجهٔ طوسی درمراتب موجودات

از

ابوجعفر کافی قاینی

شرح ابیات سبعهٔ خواجهٔ طوسی

در مراتب موجودات

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله وحده ، والصلوة علی رسوله وآله الطاهرین .

وبعد ، این چند کلمه‌ایست در شرح ابیات سبعه که حکیم کامل و استاد فاضل نصیرالدین محمد طوسی ، درشرح اقسام موجودات نظم فرموده ، امید که بنظر اصحاب حکمت برسد وبدرجهٔ قبول واصل گردد ، والله الموفق .

البیت الاول

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل

یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود

التفسیر : معنی «موجود» را همه کس معلوم است و اندر خاطرها مفهوم . او مرتسمْ بی مقدمهٔ شیئی دیگر ، وآنرا حد نتوان کرد ، وبچیزی دیگر شناخت ، که از موجودات شناخته‌تر باشد ، مگر آنکه دَوْر پدید آید ، چنانکه گویند : که‌موجود آنست که فاعل و منفعل تواند بود ؛ و فاعل را بدان حد کرده‌اند که : موجودیست که اندر موجود دیگر تأثیر کند ، ومنفعل را بدان که : ازموجود دیگر پذیرای وجود شود . پس این هردورا بموجود حد توان کرد . وچون موجود را بدان دو حد کنند دَوْر لازم‌آید . و از این روی همهٔ مردم حقیقت را بشناسند بی‌مقدمهٔ معرفة حقیقتی دیگر . و خواجه

ابوعلی سینا درکتاب شفا گوید :

« وانا الی هذه الغایة لم یتضح لی ذلک الا بالقیاس لاغیر »

وهمچنین جزین ، موجود را بهرچه کرده آید دَوْر لازم آید .

ومعنی قسمت آن بود که مفهوم کلی را بامور مختلفه مقید سازند ، تا از هرقیدی فردی حاصل آید که قسم آن مفهوم کلی بود .

و عقل را باشتراک ، چند معنی است ، چنانکه خواجه ابونصر ، که حکیم دوم است ، اندر رسالهٔ « عقل » بدان اشاره فرمود . ومراد اندراینجا عقل نظری است[1] که نفس مردم از مبادی عالیه منفعل گردد وبدان ، صور موجودات اندر لوحِ خاطرِ او صورت پذیرد . فلامحاله آن، قوتی بود ازقوای[2] نفسِ مردم .

وچون این معانی تمهید یافت گوئیم :

که هرآنچه موجود است ، بحسب عقل وتجویزِ او اگر چنان است که هرگاه اعتبار او نمایند ، ازجهت ذات وحقیقت ، وجود هستی اورا لازم باشد و نیستی براو ناروا ، این چنین موجود را واجب‌الوجود لذاته خوانند ؛ واگر چنان باشد که‌چون آنرا از جهت ذات اعتبار کنند ، هستی ونیستی برو روا باشد ، وهیچکدام لازم نبُوَد آنرا ممکن‌الوجود نامند . وازین لازم‌آید که واجب‌الوجود را علة نبُوَد ، وممکن‌الوجود اندر وجود و عدم بعلت حاجتمند باشد ، و نه بخود موجود بُوَد . واگرنه ، واجب الوجود باشد ، ونه معدوم . واگرنه ، مستحیل الوجود باشد نه ممکن‌الوجود .

وهرچه واجب‌الوجود بُود متغیّر نشود، وازعدم بوجود واز وجود بعدم نرود،

---

۱ ـ و ممکن‌است مراد از عقل ، عقل عاشر باشد که باصطلاح حکماء ، اورا عقل فعال گویند یعنی موجود منقسم بدو قسم است در واقع و نفس‌الامر ؛ و ممکن است هردو ، مراد باشد . یعنی که موجود منقسم بدو قسم است زیرا که عقل هرعاقلی حاکم است باین حصر (م ض = میر ضیاءالدین علوی ـ هامش نسخه)

۲ ـ قوتی (کذا)

چه آنچه مقتضای[1] ذات بود از ذات مفارقت ننماید. واکثرِ آنچه ما را محسوس است متغیّراست نه ثابت، فلامحاله هیچیکٔ ازینها واجب الوجود نباشد؛ بلکه وجود، ایشانرا ممکن بُوَد، و هرممکنی بعلّة موجود شود، و همهٔ ممکنات همین حکم را دارد، خواه آنکه متناهی باشد، خواه آنکه نه متناهی باشد. و آنچه از همهٔ ممکنات خارج افتد و علتِ وجود آنها شود، جز واجب نباشد. پس وجود ممکن درست آمد وجود واجب نیز درست آمده بُوَد.

البیت الثانی

ممکن دو قسم گشت یقین جوهر و عرض

جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود

التفسیر: یقین عامی بود که با واقع برابر باشد و ثابت و جازم بُوَد، چنانکه بتشکیکٔ اهل شغب وجدل زایل نگردد.

پس گوئیم: که هرچه ممکن بود اگرنه بموضوع قایم بوده باشد آنرا «جوهر» خوانند، واگر هستی او بموضوع درست و راست شود آنرا «عرض» نامند. وموضوع محلی بُوَد که بحالّ محتاج نباشد، چون جسم که بگرمی، اندر هستی خود احتیاج ندارد، وگرمی‌را بی‌او، وجود روا نبود. وازین لازم‌آید که اگر چیزی بمحلّی‌اندر بود که آن محل اندر وجود بدان حالّ احتیاج داشته باشد، آن نه عرض باشد، بلکه بجوهر سزاوار واندر خور باشد.

البیت الثالث

جسم و دو اصل او: که هیولی و صورتند

پس نفس وعقل، وین همه را یاد گیر زود

التفسیر: اندرآن بیت اشاره بدان رفت که جوهر برپنج نوع است برسبیل اجمال، واندرین بیت آنرا تفصیل داد:

---

۱ ـ مقتضی (کذا)

و «جسم» جوهریست که درو سطبری ودرازی وپهنی فرض توان کرد، و وجود اورا ببرهان، بیان نشاید نمودن. چه برهان از اولیات فراهم آید که اوایل آن، محسوسات جسمانی است.

«هیولی» جوهریست که جسم، بدان بقوه باشد.

و «صورت» جوهریست که جسم، بدو ازسرحد قوه بفعل گراید.

این هردوانْ اصلِ جسمند که جسم ازآنها فراهم آمده. وگروهی را گمانْ آنست که اصلِ جسم، جوهریست که هیچگونه پذیرای قسمت نباشد نه از روی حسّ ونه از راه وهم؛ وحکیم بزرگ این رأی را بچند برهان باز پس زده، وما بیکی ازآنها اشارتی کنیم وگوئیم:

که چون خطی را فرض کنند که از اجزاء فرد مرکب باشد، چون آنرا تنصیف نمایند، لازم آید که آن جزء میانین بدو نیم شود ویا آنکه خط را بدو نیمه توان کرد، و باقلیدس این معنی مبرهن شده، وکسی آنرا انکار نیارد کردن. وچون این رأی باطل شد ودانسته آمد که جسم، بذات خود نه متصل است نه منفصل وقابل است مراتصال[1] را، ونشاید که اتصال قابل انفصال باشد، چه باید که قابل یا مقبول جمع آید، واتصال وانفصال جمع نیارد شدن. پس بذات، گوهر جسم چیزدیگری بود که قابل باشد مراتصال را وانفصال را که آنرا «هیولی» نامند، وجسم بدان بقوه باشد و بصورت بفعل آید، وجسم ازهردوان مرکب ومؤلّف.

اما «عقل»: جوهریست که بذات وکردار خویش ازآمیزش ماده، منزه است. وحکیم بزرگ را [برهان] بروجود او بسیار است، ویکی از آنجمله بدو مقدّمه صورت گیرد:

مقدمهٔ اول: آنکه هرگاه علت، واحد باشد واندرو تعدّد وتکثر نبود، لازم بود که معلول نیز منحصر باشد اندر یکی. اگر علت واحد بود ومعلول، متعدد، علت را

---

١ - و انفصال (هامش نسخه بخط دیگری)

بهرکدام ازآنها نسبتی بود خاص که بدیگری نبود . ومبدء این دو نسبت اگر بذات اندر بود ، لازم آید که ذات علت نه واحد باشد . و اگر ، نه بذات اندر بُوَد این سخن باز پس رود تا آنکه تسلسل لازم آید ، ومع ذلک وجود هیچکدام ازآن دو معلول ، متعیّن نباشد .

مقدّمهٔ دوم : آنکه واجب الوجود واحد است بذات خود ، و نه مرکب است از جنس وفصل اندر عقل . ونه از اجزاء مقداری و نه از معانی وهمانی[1]. و دلیل برین آنست که هرچه مرکبست ، بهرنحو که تصوّر کرده آید که هرآینه ذات‌او اندر وجود وقوام ، باجزاء اندر باشد . پس بدان اجزاء ، واجب بود نه بذات خود .

وچون این مقرر شد گوئیم که :

معلول نخستینِ خداوند جل جلاله را روا نبود که متعدد باشد . وازین لازم آید که آن نه جسم باشد که ازمادّه وصورت مؤلّف‌است، ونه صورت که اندر تقوم بمادّه محتاج است ، و نه مادّه که اندر وجود بصورت متعلق است ، ونه نفس که وجود او از پسِ جسم است ؛ و هرچه چونین بود آنرا «عقل» گویند . و اوّل مخلوقاتِ ایزد جل جلاله ، اواست ، چنانکه پیغمبر صلی‌الله علیه فرمود : «اوّل ماخلق‌الله العقل»[2].

امّا «نفس» : جوهریست که بخودی خود ازمادّه وآمیزش آن معرّی‌است؛ و بفعل ، بدان محتاج ، ازآنکه نشاید که ذات مردم عَرَض بود که عَرَض آنست که مقبول ومحمول چیزی دیگر باشد ، ونفس مردم قابل وحامل مدرکات‌است که صورتی ازاو نرود ودیگری اندرآید ، واین منافی معنیِ عَرَض است . وچون نفس مردم معنیِ بسیط را می‌داند وصورتش اندرو مرتسم می‌گردد ، نشاید که حقیقت مردم مرکب بُوَد تا لازم آید آن معنی واحد مرکب باشد که از انقسام حال منقسم می‌شود . وازین لازم

۱ - پس از این عبارت درنسخه آمده : « و نه از اجزاء مقداری » که قطعاً مکرر و زائد است .

۲ - بحارالانوار ۱ / ۳۳

آید که ذات مردم مجرّد باشد ، نه مادی ؛ و بفعل ، بدان حاجتمنداست . چه احساس بحواس می کند وتحریک بعضلات واعصاب .

البیت الرابع والخامس

نُه گشت باز جنس عرض این دقیقه را
اندر خیال نظم بمن عقل مینمود
کمّست وکَیْف واَیْن ومتی ومضاف و وضع
پس فعل و انفعال دگر مِلْک ای ودود

التفسیر : اقسام عرض بر نُه گونه است :

اوّل « کم » : و کم ، آن بود که بذات خود پذیرای قسمت باشد ، چون خط و سطح ومقدار جسم جوهری که آنرا جسم تعلیمی خوانند : وزمان که مقدار گردش سپهر اعظم است ، وعدد که ازجملهٔ وَحَدات ، مرکب است . و وجود همهٔ این اقسام روشن است مگر وجود جسم تعلیمی و زمان .

اما وجود « جسم تعلیمی » : آنراست که چون پارچهٔ مومی را گِرد سازند ، پس سه گوشه وچهار گوشه کنند ، فلامحاله حقیقت جسمیه وجوهریهٔ آن که بصورتِ مومی متعلق است بماند ومقدار جسمی وکمیّت آن بنماند ، و زایل وغیر ثابت باشد .

امّا وجود « زمان » : آنراست که هرچه پارهٔ آن برود و پارهٔ دیگر بیاید ، و ازآن چیزی کم باشد وچیزی دیگر ، افزون ؛ وبماضی ومستقبل وحال منقسم گردد اورا از وجود چاره نبود .

دوم « کَیْف » : و کیف عرضی بود که بذات خویش اقتضاء قسمت و نسبت ننماید ، چون سیاهی که قابض بصر است و سپیدی که مفرِّق آنست ، و طبع تندرستان که درمزاج تنومندان بودن . وهمچنین ازین مقوله باشد گرمی که جمع کند مشاکلات را ، وتفریق کند مختلفات را ، و سردی که بضدِّ این باشد ، و تری که مقتضی باشد سهولة تشکل را ، وخشکی که بضدِّ این باشد . وروانی که بدان ، اشیاء سیلان کنند و بستگی که

بضدّ این بود ، وگرانی که بدان جسم بمرکز عالم برسد ، وسبکی که‌خواهد که جسم بزیر آسمان ماه برساند . ومَیْل که سبب اوّل حرکت بود . وهمچنین روشنی وتاریکی‌وآوازها ومزه‌ها و بویها . و ازین مقوله بُوَد علوم تصوری وتصدیقی ، خواه آنکه یقینی بُوَد و خواه آنکه نبُوَد ، وقدرت وتوانائی و الم ولذت ، واراده وکراهت ، وبیماری‌وتندرستی ، واستقامة وانحناء ، وتقعیر وتشکیل ، وجفتی وطاقی .

سیم « اَیْن » بود : و اَیْن بودن جسم است اندر مکان و نسبت اوست بدان ، چون بودن مردم اندر خانه .

چهارم « متیٰ » : ومتی بودن اشیاء است اندر زمان ، چون بودن‌نوح اندرطوفان. ومتیٰ همیشه سیلان کند ، واین دو گونه بُوَد : سیّال که متحرّك را اندر حرکت بود ، وغیرسیال که جسمِ ساکن‌را باشد ؛ وتقدم مکانی و زمانی ازاینجا خیزد .

پنجم « مضاف » : مضاف عرضیست که‌اقتضاء کند نسبت‌را بچیزی‌دیگر بذات خود ، وآنرا تعقل نتوان کرد مگرآنکه آن دیگری‌را تعقل کنند، چون‌پدری‌وپسری ، که پدری را بی پسری و پسری را بی پدری تعقل نتوان کرد :

ششم « وضع » : و وضع هیئتی است که عارض می‌شود مر جسم را چون اجزاء او بایکدیگر قیاس کرده آید با غیر ازآنچه بدان محیط شده‌باشد یا محاط . چنانکه مردم را افتد دربرخاستن[1] ونشستن ، وسپهر را اندرگردیدن وبرآمدن وفرو شدن .

هفتم « فعل » : وفعل تأثیراست اندر غیرخود براتّصال قارّ ، چنانکه‌آتش‌راست اندر وقت گرم کردن آب .

هشتم « انفعال » : وانفعال قبول تأثیراست ازغیرخود براتّصال غیرقارّ ، چنانکه آبراست درهنگام پذیرفتن گرمی آتش .

نهم « مِلْك » : و مِلْك نسبتیست که مر اشیاء را بهیئتی که از نسبت آنها آنها ملاصقات حاصل آید ، چون نسبت مردم بجامه که اندر برّ دارند[2].

۱ - برخواستن (کذا)

بقیه حاشیه درصفحهٔ بعد

البیت السادس

اجناس کائنات مقولات عشر دان
ده گشت ، کم ازین نه برین دیگری فزود

التفسیر : مقولات عشر اجناس همهٔ مخلوقات است ، و موجودی از آن بیرون نیست استقراء تام را . وهریک را مفهومی‌است جزآنکه دیگری‌راست . وقول عرض برهمه قولیست عَرَضی نه ذاتی ، چه اثبات عرضیت آنها به برهان شود ، وهمه‌را توان شناخت بی‌آنکه مفهوم عرض شناخته‌آمده باشد . پس عرض بذات ایشان داخل‌نبود. واقسام جوهررا بحقیقت نتوان شناخت تا معنی جوهر شناخته نبود .

واین مقولات هرکدام جنسی است از اجناس عالیه ، و بزیر چیزی اندر نیستند مگر بعرض ، ازاینکه جز وجود و وحدت وشیئی را یک معنی شامل نیست ، وما حقایق را بشناسیم و اگرچه وجود و وحدت و شیئی وآنچه بدان ماند نشناخته باشیم ؛ و این خاصیتِ ذات وذاتی است ، چه نوع‌را بی جنس نتوان دانست .

البیت السابع

پس واجب الوجود کزین ده منزّهست
کو بود پیش ازانکه ازینها یکی نبود

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ پیش

۲ ـ شیخ ابوعلی دربعضی تصانیف خود تحقیق‌نموده که اگر مقولهٔ ملک‌را این‌معنی باشد ، پس داخل خواهد بود در مقولهٔ وضع . وحضرت خواجه نصیر محقق طوسی ، قدس سره القدوسی ، در منطق تجرید دومعنی ، ملک‌را گفته : یکی آنکه مشهور است و شارح نیز در این کتاب ذکر نموده ، ویکی دیگر تملک است یعنی مالک چیزی شدن . واینکه بعضی ازعلماء این مقوله را مقولهٔ « له ، وجده » نامیده‌اند نیز مؤید این معنی ثانیست . و بعضی توهم کرده‌اند که اگر مقولهٔ ملک بمعنی تملک باشد ، داخل در مقولهٔ کیف خواهد بود ؛ و این خطائیست که بطلان آن غیر مخفی‌است (م ض ـ هامش نسخه)

التفسیر : دانسته آمد که همهٔ مقولات داخلند در تحت ممکن ، پس نشاید که واجب الوجود ، جل جلاله ، بدان متصف گردد . و اوست ایزد پاك ، جل جلاله ، علّة همهٔ ممکنات ، چه ممکن را واجب اندر وجود چاره نیست ؛ چنانکه ممکن را نیز ازترکیب گزیری نیست که هریک ذاتیست که بدان بقوتست ، و وجودی که بدان بفعل آمده . و واجب بذات خود موجود است نه بارتباط بچیزی دیگر ، و وجود او از ذاتش جدا نیست . وازین لازم آید که واجب ازآنکه یکی ازمقولات برو محمول شود منزه باشد .

گروهی ازمحدثان بهبرهان دانستند که عقل ونفس ، وسیاهی وسپیدی ، ومادّه و صورت ، بسیطاند . وبسیط آنست که اورا جزؤ نبُوَد ، وچون اورا جزؤ نبود جنس نبود . پس برخی از پسِ ایشان اندرآمدند وجواب دادند که : عقل ونفس وصورت وماده اندر خارج مرکب نیستند و بعقل مرکبند از جنس وفصل ، وندانستهاند که هرچه را جنس و فصل است درخارج مرکّبست ، چون عقل و نفس که جنس ایشان جوهر است ، و تمایز هریک منوّعست ؛ چه عقلِ همهٔ عاقلان که جوهر بخارج عقل ما موجود است و جوهر معقول ازآن جوهر خارج برداشته شده ، و فصل منوّع عقل و نفس که بذهن اندراست از جزؤ عقل ونفس برداشته شده ، چه اگر مطابَقِ عقل همان مطابَق جوهریه بود ، لازم آید که عقل بانفس یکی گردد ؛ وبدیهه خلافِ اینگواهی دهد . پس مطابَق عقل بعینه مطابَق جوهریتست که جوهر درنفس که نهعقلست یافت میشود ، وعقل اندرو یافت نمیشود .

وچون گویند که عقل وآنچه بدان ماند ، درخارج مرکب نیست ، و مراد اینست که هردو مبدأ کَوْنِ ایشاناست که مادتوصورتست درحقیقت ، وذاتایشان موجود نیست ، وازین لازم نبود که اورا مبدأ قوام نبود . وفرق میانهٔ مبدأ کَوْن که آنماده است مر شیء را ، وجنس را که مبدأ قوام است ، آنست که مبدأ کَوْنِ هیولی مقدم است بروجود صورت کاین ، وازصورتی بصورتی نقل کند ، وازکَوْنی بکَوْنی .

اما جوهر که مبدأ قوام عقلست که جنس است بمثل نه چنان است که مقدم بر فصل عقل باشد که گاه از نفس بعقل گراید و گاهی از عقل بنفس رود .

وهمچنین است سخن اندر ماده و صورت ، چه جوهر که در هیولی است از نوع هیولی بیرون نیاید و پذیرا شود فصل عقل را تا نوع عقل شود .

و همچنین در اقسام دیگر از مقولات که مقدار از نوع خط بیرون نیاید و سطح گردد ، ونه لَوْن ازسواد بیرون آید و پذیرای فصل بیاض گردد .

و بالجمله : هرچه بجز رب الارباب است از موجودات عینی ، اورا از ترکیب چاره نیست ، وایزد ازمشابهٔ همه معری ومقدس ، تعالی شأنه وجل جلاله .

تمت بالخیر والسعادة علی ید مؤلفها کافی بن محتشم القاینی ، ختم الله له بالحسنی[1] .

۱۱

الارجوزة فى المنطق

لمحمد رضا الحسينى الاعرج

ربّ يسّر و لا تعسّر

بسم الله الرّحمن الرّحيم وبه نستعين

نحمدك اللّهم أن هديتنا للمنهج القويم و ابتديتنا ٣
بالنّعم العظام و الإفضال[١] من دون الاستيجاب[٢] والسّؤال
ميّزنا عمّا عدانا جودا بمنطق نبدى[٣] به المقصودا[٤]
عرّفنا حقايق الايمان موضّحا مناهج الايقان ٦
قضيّة الآيات معقولات منتجة حصول مجهولات
من المعارف اليقينيّة ما يفضى[٥] الى سعادة لن تحسما[٦]
تصوّر الآفاق والأنفس قد أوجب تصديقا بحيث ان طرد ٩
تواطؤ الشّكوك فيه و سلب طوارق الإلحاد فى الدّين وجب
فدلّت الآيات بالمطابقة على الّذى تضمّنته نافقة

---

١ ـ الافضال: الاحسان.

٢ ـ استيجاب از سادهٔ وجب: استحقاق ـ در دعاى حضرت امام زين العابدين ع وارد شده است: «... يا مبتدءاً بالنعم قبل استحقاقها...» رج: مفاتيح الجنان چاپ اسلاميه ص ٤٣.

٣ ـ از ابداء: اظهار.

٤ و ٦ ـ اط.

٥ ـ أفضى به اليه: بلغ و انتهى اليه ـ يفضى الى...: به سعادت ابدى برساند.

٦ ـ حسم (مثل ضرب، فعلا و مصدرا): قطع.

فكانت الحجّة بالتزام بالغة له على الأنام
و خصّنا بما عليه حضّنا من دينه لطفا و برّا عرضنا[١]
من عرض يعمّ جلّ النّاس من دنس الجحود و القياس
نعماؤه موضوعة لدينا إفضاله محمولة إلينا
صغرى أياديه[٢] لدينا كبرى بفضله النّعمى علينا تترى[٣]
فكلّ جنس صادر عن ورده وكلّ نوع ناطق بحمده
أحمده على جميع برّه[٤] و اظهر العجز اذن عن شكره
إذ[٥] يحصر[٦] اللّسان عن أدائه و يقصر البيان عن ايقاعه
ثمّ الصّلوة والسّلام النّامى على الرّسول المصطفى التّهامى[٧]
و آله المقوّمين الدّينا[٨] ثمّ على عترته الهادينا[٩]
و بعد فالعبد الفقير المرتجى محمّد الرّضا الحسينى الأعرج[١٠]

---

١ ـ در اصل : و برا اعرضنا.

٢ ـ أيادى جمع أيدى ، و أيدى جمع يد ، يعنى نعمت.

٣ ـ تترى اصلها وترى : مجيء الواحد بعد الاخر ، نحو و أرسلنا رسلنا تترى (سورهٔ مؤمن ، ٢٣ ، آيه ٤٦) .

٤ ـ تقديم صفت بر موصوف : على بره الجميل .

٥ ـ در اصل : ان .

٦ ـ حصر (از باب علم) : عيى فى النطق.

٧ ـ تهامه ، مكة ، بلاد جنوبى الحجاز ، والنسبة اليها «تهامى» و «تهام» .

٨ ، ٩ ـ اط .

١٠ ـ ممكن است بتناسب قافيه ، أعرجى باشد. و ممكن است أعرج باشد ، و ياء در اثر اشباع كسرهٔ مضاف اليه خوانده شود . بن مالك گويد :

و ان يكونا مفردين فأضف حتما و الا أتبع الذى ردف

يقول خذ ارجوزة[1] فى المنطق   أنيقة[2] لدفع عىّ[3] المنطق
رفيقة بحفظ هذا العلم   لانـّه يسهل حفظ النـّظم
وضعتها للولد المكين   أعنى محمـّدا جمال الدّين
وفـّقه الله لما يرضاه   بلطفه لدينه ارتضاه
مقتصرا على اصول الفنّ   مجتنبا طويل هذا المتن
و أسأل الله الكريم العصمة   من زلـّة يكون فيها الوصمة[4]
و أرتجى من فضله أن ينفعا[5]   بها الحفىّ الولد الممتـّعا[6]
و المبتدين المعتفين[7] العرفا[8]   والمنتهين الطـّالبين الزّلفا[9]
فإنـّه لما يشاء هادى   برّ كثير اللـّطف بالعباد
اسمع بـُنىّ هذه النـّصيحة   مليحة مزيحة مبيحة
إعلم بانّ أشرف العلوم ما   أفضى الى سعادة لن تحسما[10]
وكان منجيا من الشـّقاءِ   مبشـّرا بأحسن اللـّقاءِ
وهـْو الـّذى يفضى[11] الى العرفان   بالله بارى عالم الإمكان

۱ - الارجوزة قصيدة من بحر الرجز - الرجز بحر من أبحر الشعر ، وزنه مستفعلن ست مرآت .

۲ - زيبا و شگفت آور .

۳ - عيى يعيا عيا ، فى‌النطق : حصر .

٤ - ننگ و عيب .

٥ ، ٦ ، ۱۰ - اط .

۷ - اعتفاء : طلب كردن - اخذ كردن .

۸ - عرف (مثل قفل) جمع عروف: صبور ، ونيز عرف بمعنى خوبى ؛ بنا بر اول عرف صفت معتفين است ، و بنا بر دوم مفعول آن .

۹ - قربت ، درجه ، منزلت .

۱۱ - يفضى اليه : بلغ و انتهى اليه .

و ذاك بالدّليل لا التّقليد فإنّ ذا الحقيق[١] بالتّبعيد

علم الكلام بالدّليل قد شحن[٢] لكلّ ما تهواه[٣] منه قد ضمن

٣ و اسّه[٤] المنطق إذ به عرف سقم و صحّة الدّليل المؤتلف

عليك بالجدّ تمام الجدّ و جهد مطلوبك[٥] كلّ الجهد

لا تضجرن من طلب المطلوب و أكثر السّعى على المرغوب

٦ فإنّ فى الأمثال : «من جدّ وجد»[٦] و طالب الحاجات إن فدّ وفد[٧]

و قارع الباب إذا لجّ ولج و كلّ عسر بعده يرج[٨] الفرج[٩]

---

١ ـ سزاوار .

٢ ـ شحنه كمنعه ، فعلا ومصدرا : ملأه ـ دراينجا بايد بصورت مجهول خوانده شود .

٣ـ هوى يهوى از باب علم ، مصدرش هوى به معنى دوست داشتن و عشق وعلاقه داشتن ، وخواستن .

٤ ـ اس : مثلثة ، بمعنى أساس .

٥ ـ در اصل « و اجهد لمطلوبك » ضبط شده كه مسلماً غلط است ، و صحيح آن يا « و اجهد لمطلوبك » است ، ويا « و جهد مطلوبك » .

٦ ـ اين جمله بصورت كامل چنين مشهور است : « من طلب شيئاً و جد وجد ، ومن قرع باباً و لج ولج » .

٧ ـ در حاشيهٔ اصل : « فد مضاعف من باب ضرب و مصدره الفديد بفتح الفاء و دالين مهملتين بينهما يا زائدة . قال الجوهرى : الفديد ، الصوت ، وقد فد الرجل يفد فديدا ، و رجل فداد . شديد الصوت . و فى القاموس : الفديد ، الصوت او شدته . فالمراد ان طالب الحاجة اذاسكت و لم يذكر حاجته ، او ذكرها و لم يطالبها علىٰ نحو المبالغة والشدة والاهتمام بحصولها لم يفز بها . وان فرض الفوز عند عدم الاهتمام فهو قليل . واما اذا طلبها واهتم بطلبها فهو ممن وفد بها وفاز بحصولها و ورد عليها . و بالفارسية :

تا نگريد طفلك حلوا فروش ديگ بخشايش نمى‌آيد بجوش . فافهم بالبصيرة» .

٨ ـ ظاهراً كاتب اصل اشتباه‌نوشته وصحيح آن « ... يرجا الفرج» بوده‌است. وممكن

بقيهٔ حاشيه درصفحهٔ بعد

ثمّ اجعل المهمّ مایغنیکا[1] وفـقّکک الله لما یخطیـکا[2]

فإنّه المجیب للدّعـاء و مجزِل النّوال و العطـاء[3]

حال[4] لنا الشّروع فی المقصود و بذل مالنا من المجهود

ومطمعی[5] من لطف ذی الصّلاح أن یسطر[6] الزّلات بالإصلاح[7]

و أن تحلّت بحلی[8] القبول فذا لنا نهایة المـأمول

مقدّمه در تقسیم علم به تصوّر وتصدیق ، بدیهی واکتسابی

رتّبت[9] هذه علی مقدّمة ثمّ مقالات و بعد خاتمة

مبـادی المنطق بالمقدّمة لائقـة لأنّـها مقوّمة

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

است بنا برارادهٔ شرط از جمله ـ مجزوم باشد ، درهرصورت مسلماً مجهول است ؛ از رجاء : امید داشتن .

٩ ـ فان مع العسر یسرا : ان مع العسر یسرا ، سورهٔ انشراح (٩٤) ، آیهٔ ٥ و ٦ .

---

١ ـ اط .

٢ ـ اط . ـ أخطی الرجل ؛ حمله علی الخطو .

٣ ـ أجزل العطاء و فی العطاء و من العطاء ، لفلان وعلیه : أوسعه وأکثره .

٤ ـ در اصل بالام ، ولی ظاهراً صحیح آن « حان » باید باشد ؛ حان العشی ، قرب وقته ، ویا «حل» زیرا حلول در لغت بمعنی « رسیدن وقت اداء » آمده است .

٥ ـ خواست و آرزوی من .

٦ ـ بنویسد .

٧ ـ و مطمعی من لطف. . . بالاصلاح : نظیر آنکه گاهی در آخر کتاب می‌نوشتند : «امید است بدیدهٔ کرم بنگرند و خطاها را اصلاح کنند» .

٨ ـ جمع حلیه : زینت

٩ ـ در اول شمسیهٔ کاتبی آمده است : « و رتبته علی مقدمة ومقالات وخاتمة» رج : شرح شمسیه میر سید شریف جرجانی چاپ ١٣٠٠ ص ٤ بر این قسمت .

العلم تصديق إذا إذعانا[1] ... لنسبة بدا ، و إلّا كانا[2]

تصوّرا[3] وكلّ واحد يرد ... قسمين عقليّين حسبُ لم يزد

٣ قسم ضروریّ و قسم مكتسب ... فالأوّل الحاصل من دون طلب

والثّان من ترتيب معلومات ... يفضى الى عرفان[4] مجهولات

و قد يرى فيه الخطا لما نرى ... تناقض الآراء بينهم عرى[5]

٦ بل قد يرى[6] تناقض الأفكار ... من واحد منهم لدى التّكرار

فوضعوا المنطق هاديا إلى ... طريق الاكتساب كى لا تعدلا[7]

تعريف منطق

٩ فالمنطق العلم بقانون يقى ... عن الخطا فى الفكر لا فى المنطق[8]

موضوع منطق

موضوعه معرّف و حجّة ... فى الفنّ ذان[9] واضحا المحجّة[10]

---

١ ـ اذعان : اقرار ، اعتراف ، حكم.

٢ ، ٧ ـ اط .

٣ ـ « العلم تصديق . . . والا كان تصورا » درمتن تفتازانى دراين مورد چنين آمده است : « العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور » .

٤ ـ حصول خ د .

٥ ـ عريه: غشيه و ألم به ـ دراين كتاب بمعنى حاصل‌شدن ، وظاهرشدن، استعمال شده است .

٦ ـ متكلم مع الغير معلوم ، يا مفرد غايب مذكر مجهول.

٧ ـ دراصل : كى تعدلا، ممكن‌است به‌تشديد دال باشد يعنى: تااينكه فكر وطريق اكتساب مستقيم و درست شود .

٨ ـ سخن وكلام.

٩ ـ اسم اشارهٔ مثنى : اين دو .

١٠ ـ جادة الطريق ، اى وسطه.

مقالهٔ اوّل درمفردات معرّف

أمّا المقالات فاولیها بدت	فی مفردات ما معرّفا ثبت

فصل اوّل در الفاظ

فصولها أربعة أوّلها	فیما من الألفاظ مفردا اتی[1]

انواع دلالت

دلالة اللّفظ علی تمام ما	له من المعنی طباق فاحکما[2]
تضمّن إذا لجزئه کفل	ثمّ التزام إن علی الخارج دلّ
و فیه یلزم اللّزوم الذّهنی	بعقل أو عرف فلا تستثن
تحقّق الطّباق ما تحقّقا[3]	تضمّن کذا التزام مطلقا
من غیر عکس ثمّ لااستلزاما[4]	بین الأخیرین و لا کلاما[5]

مفرد و مرکّب ـ اسم وکلمه و ادات

و اللّفظ إن یدلّ جزؤه علی	جزء لمعناه بقصد فانجلی
مرکّبا فمنه تمّ إنشا	أو خبر و ناقص قد ینشا
مقیّداً و غیره و إلّا	فمفرد یکون مستقلّا
إذا بدا مستغنیا عن ذکر ما	سواه ثمّ إن یدلّ لازما
علی الزّمان هیئة فالکلمة	أو لم یدلّ فله الاسم سمة
و غیر مستقلّ الّذی افتقر	إلی سواه باداة اشتهر
و معنی الاسم إن یکن متّحدا	وکان شخصیّا تسمّی أبدا :
بعلم[6] أو کان کلّیّا فإن	تفاوتت أفراده بما یعنّ[7]

---

١ ـ در اصل : اذا .

٢ ـ ات .

٣ ، ٤ ، ٥ ـ اط .

٦ ـ بفتح عین و لام .

٧ ـ عن یعن عنا و عنونا و عننا : ظهر أمامه و اعترض . در جلو ظاهر شدن ، جلوی کسی درآمدن ، عارض شدن ، ظاهر شدن .

مـن أولويـّة أو أوّليـّـة أعنی بها تقـدّم العلـّيـة
فذلك اسمـه مشكـّك كما اذا تساوت متواطئا سما[۱]

مشترك و منقول ـ حقيقت و مجاز

و إن بدا المعنی كثيرا و وضع لكلّ واحـد بوضع متّبـع
كان اسمه مشتركا أو نقلا[۲] بغيره فإن يكن مستعملا
فی الثّان غالبا فمنقول نسب لناقل لـه و الّا فانتخب
حقيقـةً لأوّل المعـانی كذلك المجاز للثـوانی

مترادف و متباین

وكلّ لفظين إذا تآلـّفا فمترادفان أو تخالفـا
فمتباينان نحـو الرِّجـل[۳] والمرءِ ثمّ آمـل و إبل[۴]

فصل دوم از مقالهٔ دوم درمعانی مفرده

والثّانی عن فصولها المحدّدة يكون فی ذكر المعانی المفردة

كلـّی و جزئی

إن لازم المفهوم منه امتنعا[۵] من صدقه علی كثير قطعا
فذاك جزئیّ و إلّا لمعا[۶] كلـّيـّا اسمه فإمـّا امتنعا[۷]
أفراده أو أمكنت و قد فقد جميعها أو واحد منها وجد
إن ممكنا كان سواه أو بدا[۸] ممتنعا و إن كثيرا وجدا[۹]
فمنـه ما لا يتناهی أبدا و متناهٍ أی لحدّ عمدا[۱۰]

---

۱ ـ ات .

۲ ، ۵ ، ٦ ، ۷ ، ۹ ، ۱۰ ـ اط .

۳ ـ بكسر را و سكون جيم بمعنی پا .

٤ ـ بسكون با لغتی‌است در ابل بكسر با : شتر .

۸ ـ بدا : ظهر .

نسب اربع

و بين كلّيّين إن تفارقا رأسا تباين و إن تصادقا
من جانبين فتساوٍ إن بدا كلّيّا أو من جانب تفرّدا[1]
فمطلق الخصوص والعموم[2] فالصّادق الأعمّ باللّزوم
و إن تصادقا على غير النّمط[3] أعنى على البعض تصادقا فقط
بينهما العموم و الخصوص من وجه فهذى النّسب الّتى تعنّ[4]
بين نقيضى أوّلين كلّ ما رأيت بين عين كلّ منهما
لكن تباين النّقيض[5] جزئى خلاف عينيْه بغير درءٍ[6]
و فى نقيضى ثالث ينعكس ما كنت من عينهما تقتبس
بين نقيضى رابع جزئيّا تباين كأوّل سويّا

جزئى اضافى

قد يطلق الجزئى على كلّ أخص فاسم الإضافىّ إذن له خلص
لكنّ ذا الجزئى ممّا قد قدم أعمّ ذاك بالحقيقى ارتسم

فصل سوم از مقالهٔ سوم

و ثالث الفصول فيه اجتمعا مباحث الكلّى والجزئى معا

---

۱ ـ اط .

۲ ـ عبارت رایج « عموم و خصوص مطلق » است ، تقدیم و تأخیر در اینجا بواسطهٔ ضرورت قافیه است .

۳ ـ نمط : روش ، طریقه یعنی و اگر بدان طریقهٔ مذکور صدق نکردند...

۴ ـ تعن : تظهر .

۵ ـ در اصل : انقیض .

۶ ـ خلاف ، مخالفت ـ در اصل بجای این کلمه ، کلمه‌ای لایقرء ، شبیه : دریری .

کلّیات خمس

کلّینا خمس فمنه ما عری[1] تمام ماهیّة أفراد تری
فی ذهن أو فی خارج فذا بدر[2] نوعا ومنه جزءها فإن ظهر[3]
مشترکا تمام الاشتراك فی ماهیّة و نوع آخر اعتفی[4]
فذلك الجنس و إلّا فصل و منه عنها خارج فنتلو :
ذا عرضا فخاصة إذا سجن عن غیر أفراد حقیقة و إن
سوّحته[5] فعرض عام جلا والدّاخل الذّاتی منها یحتلی ؟

کلّی طبیعی و منطقی وعقلی

مفهوم ذا کلّی قد یفسّر بالمنطقی معروضه یحرّر
باسم الطّبیعی و کلاهما معا سمّی بالعقلیّ والحکم اتبعا[6]
فی کلّ واحد من الأقسام فسمّها بهذه الأسامی
هل الطّبیعی له وجود فی ضمن الأفراد أو الموجود
منه هو الأفراد نفسها ولا وجود خارجا له الخلف علا

جنس قریب و بعید

نبدء أوّلا[7] بذکر الجنس من بین کلّیّاتنا ذی الخمس
هو المقول فی الکثیرین إذا ما اختلفوا حقیقة واتّخذا[8]

---

۱ ـ عری : پوشاند ، فرا گرفت ، در نزد آن قرار گرفت .
۲ ـ مبقت می گیرد و حاصل می‌شود .
۳ ـ در اصل : ذهر ، شاید زهر بوده .
٤ ـ اعتفا : طلب کردن .
٥ ـ کما فی‌الاصل ، شاید صحیح آن « سویته » بوده .
٦ ـ ات .
۷ ـ در اصل : اول
۸ ـ اط .

جواب سائل بما هو ثمّ إن　　كان الجواب عن حقيقة تعن[١]
مع المشاركات فی جنس شمل　　هو الجواب عن تمام ما دخل
فهْو قریب غیره ما بعدا[٢]　　درجة أو درجات صعدا[٣]

نوع حقیقی و اضافی

والثّان نوع وهْو ما قد اتّفق　　حقایق الأفراد منه و برق[٤]
جواب سائل بما هو جمعا　　أو افرد الأفراد أیّا وقعا
قد یطلق النّوع علی جنس غدا　　فرداً لجنس فوقه مطرّدا
یختص ذا باسم الإضافیّ کما　　یختصّ ذاك بالحقیقی فالزما[٥]
بینهما الخصوص و العموم　　من جهة کما هو المفهوم

ترتّب کلّیات

و نرتقی الأجناس ترتیبا إلی　　ما جنس الأجناس له اسما انجلی
وتنزل الأنواع من عال إلی　　ما قد یسمّی نوع الأنواع ولا
و المتوسّطات سمّی العلیا　　بالمتوسّطات فاقفوا العلما[٦]

فصل قریب و بعید

و الثّالث الفصل و ذا یجاب به　　عن أیّ شیء ذا بذاته[٧] انتبه
و ذا إذا عرفته بجنسه　　ثمّ طلبت فارقا عن جنسه

١ ـ رج : ص ٣٢٩ ، ح ٦ .

٢ ، ٣ ـ اط .

٤ ـ برق : ظهر .

٥ ـ ات ؛ در اصل : تلزما .

٦ ـ دانشمندان .

٧ ـ در تعریف فصل گفته‌اند : « فصل آنست که درجواب أی شیء هو فی ذاته ، یا أی شیء هو فی جوهره » واقع شود .

فيه فإن ميّزه عن شركا   فى جنسه القريب فالقرب حكى
أو فى البعيد فادعه بعيدا   عن ذينكك الوصفين لا تحيدا[1]

فصل مقوّم و مقسّم

للفصل نسبة إلى النّوع كما   له لجنس ذلكك النّوع انتما[2]
فباعتبار ما مضى مقوّم   و باعتبار ما تلا مقسّم
مقوّم العالى بدا للسّافل   مقوّما من دون عكس شامل
و فى المقسّم اعكس الأمر و لا   ينعكس العكس كذاك شاملا

خاصّه (= عرض خاص) ـ خاصّهٔ شامل و غيرشامل

والرّابع الخاصة وهْو ما نهض   جواب سائل بأىّ شىء فى العرض
و ذاك شامل بغير حاظل[3]   جميع الأفراد ، و غير شامل
له إلى النّوع انتساب و إلى   جنس كضاحكك وماشٍ مثلا

عرض عام واقسام آن ـ اقسام ديگر عرض خاص

والخامس الّذى يسمّى عرضا   علما جواب اىّ شىء عرضا
وكلّ واحد فإمّا لازم   ماهيّة الملزوم أو ملازم[4]
وجوده فى خارج أو ذهن   فذاك لازم و لا تستثن
و غيره يفارق يدوم   أو الزّوال حوله يحوم[5]
و العرض الّلازم أيضاً ينقسم   لغير بيّن و بيّن لزم

---

١ ـ ات ؛ حا د يحيد حيدا وحيدانا ، عن الطريق : مال عنه وعدل.

٢ ـ انتماء : انتساب. تخفيف بجهت ضرورت است.

٣ ـ حاظل: مانع.

٤ ـ دراصل : مضاحم.

٥ ـ حام يحوم حوما وحوماناً على‌الشىء : داربه.

تصوّر الّلازم حین ماعری[1]   تصوّر الملزوم أو ما ظهرا[2]
حین تصوّر کلیهما معا   لنا الیقین باللّزوم مسرعا

فصل چهارم ، معرف واقسام آن

و رابع الفصول فیه ینکشف[3]   «معرّف» بـ «قول شارح» عرف
معرّف ما لزم التّصوّرا[4]   له تصوّر الّذی قد نکرا[5]
أمّا بکنه أو بوجه یفترق   عن کلّ ما سواه وهْو یستحق
تساویا لذاك فی الصّدق کما   یکون أجلی منه حتما أقدما[6]
فلا تعرّف بالأخصّ أو أعمّ   ولا بأخفی أو مساوٍ فاحتکم
و ذاك قسم منه حدّ تمّ   و منه ناقص کذاك رسم
فإن یکن فصلا قریبا فهو حدّ   أو خاصّه فذاك رسما یعتقد
تمّ إذا ما[7] مع جنس قربا[8]   کانا و إلّا ناقصا تلقّبا[9]
بالعرض العام فلم یعرّفوا   من غیر ما رأیت لم یؤلّفوا
اجیز فی النّاقص کونه أعمّ   کما أجازوا نحو صبغ البقم[10]

---

١ ـ رج : ص٣٢٨ ح ٥ .

٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ـ اط .

٣ ـ منکشف خ ل .

٧ ـ در اصل ثم اذا مع . . . ، و تصحیح قیاسی‌است ـ یکی از اقسام ما ، مای زائده بعداز اذا است .

٩ ـ ناقصا تلقبا : یعنی ملقب می‌شوند (حد و رسم) به ناقص .

١٠ـ البسم خ ل . ـ البقم: شجر . . . یحتوی‌خشبه علی‌ماده ملونه تستعمل‌فی‌الصباغة، بقم : درخت تاتوره . بقم : معرب بکم که چوبی است سرخ ، و رنگرزان بدان پارچه رنگ کنند ، فرهنگ نفیسی .

مقالهٔ دوم درمباحث مربوط به قضايا

مقالة ثانية فيها اجتمع — مباحث الحجّة كلّها جمع

فيها فصول قبلها مقدّمة — تبيّن القضيّة المنقسمة

قسمةً أوّليّةً و يندرج — فيها بيان كيفها و ينبلج[١]

مقدّمه در بيان قضيّه

فى عرفنا القضيّة القول الّذى — يحتمل الصّدق وضدّه وذى

إن طرفا هذان قد يخلا[٢] — لمفردين فاسمها تجلّى

حمليّة فإن يكن شىء نفى — عن شىء أو ثبوته له قفى

سالبة اوليهما سمّوا كما — موجبة اخريهما فاقفهما

والمسند المحمول ثمّ المسند — إليه موضوع لحكم[٣] يعهد

و ما على النّسبة دلّ رابط — و ذاك فيها ثابت و ساقط

و غيرها شرطيّة فما قدر — فيها مقدّم وقال ما اختتم

فصل اوّل از مقالهٔ دوم درقضيّهٔ حمليّه

و أوّل الفصول فيه يحتفل[٤] — بيان حمليّاتها و يشتمل

مبحث اوّل دراسامى قضيهٔ حمليّه بحسب سور

على مباحث فأوّل ضمن — أسماء أقسام لها كما زكن[٥]

إن كان فى حمليّة حكم على — مشخّص شخصيّة لها اقبلا[٦]

---

١ - انبلاج : نورانى و آشكار شدن.

٢ - در اصل بدون قد.

٣ - بحكم خ ل.

٤ - احتفل بالامر : أحسن القيام به.

٥ - زكن (مانند سنع ، فعلا و مصدرا) : دريافت ، فهميد ، دانست.

٦ - ات .

و إن على الكلىّ حكم قد لزم   فإن على نفس حقيقة حكم
فبالطبيعيّة ذى تسمّى   و إن على أفراده فإمّا
كمية الأفراد بعضا كـلّا   تبيّنت أو لم تبيّن أصلا
اولهما محصورة جزئيّة   أو انّها كلّيّة مرئيّة
و ما به البيان سور مانع   اخريهما مهملة تجامع
محصورة جزئيّة على الأصحّ   فيتصادقان فى أمر وضح

مبحث دوم در اقسام قضيّهٔ حمليّه بحسب وجود موضوع

والمبحث الثّانى مضمّن لما   لها من الأجزا بوصف علما[1]
لابدّ فى الموجب من موضوع   محقّق فى خارج مسموع
أو جا مقدّرا أو الذّهن استقر   للاوّل اسم الخارجيّة ابتدر
و اسم الحقيقيّه للثّانى كما   لثالث ذهنيّة قد تعتمى[1,2]

مبحث سوم درقضيّهٔ معدوله ومحصّله

و المبحث الثّالث فى العدول   مع قسيمه من التّحصيل
إن كان حرف السّلب جزءا لطرف   من طرفيها أو كلاهما كنف[3]
فسمّها معدولة ثمّ أضف   إلى اسم ماالحرف سلب قد الف
أو لم يكن جزءا فبالمحصّلة   موجبة كانت و ان مزيلة
أو شئت قل بسيطة للثّانية   فكان ذاك الاسم حظّ الثّائية

مبحث چهارم درموجّهات ومقابل آنها

و المبحث الرّابع فيه يذكر   موجّهاتها و منها يظهر
بسائط معمولة ثمانية   مركّبات سبعة علانية

---

١ ـ اط.
٢ ـ مجهول از اعتماء : اختيار كردن و قصد كردن.
٣ ـ كنفه ضمه و حاطه ، ضمه اليه.

لابدّ فى نسبة محمول إلى ... موضوع ايجابا و سلبا مسجلا[1]
من ذكر كيفيّتها كذا الجهة ... فإن بدا فيها فذى موجّهة
٣ و إن تجرّدت تكون مطلقة ... لأنّها قضيّة معلّقة
ثمّ مع التّوجيه إن فيها زها[2] ... ضرورة النّسبة أو دوامها
مادام ذات ما عليه قد حكم ... موجودة أو وصفه به وسم
٦ فهذه أربعة ملازمة ... لاسم الضّروريّة ثمّ اللّائمة
ثالثها مشروطة و الرّابعة ... عرفيّة وكلّها مجامعة
لصفة بالاولين[3] مطلقة ... بالاخريين عامّه ملتصقة
٩ و إن بوقت خصّه الضّرورة ... أعنى معيّنا ففى ذى الصّورة
وقتيّة مطلقة سمّوا كما ... سمّوا بمنتشرة إن ابهما[4]
و وصف الاسم بلفظ مطلقة ... لأنّها من لادوام مدحقة[5]
١٢ و إن بفعليّة نسبة حكم ... مطلقة عامة اسمها رقم
و إن خلافها الضّرورة افتقد ... ممكنة عامة اسمها ورد
فهذه بسائط ثمانية ... من جملة الموجّهات الغائية
١٥ إن قيّدت باللّادوام الذّاتى ... أربعة منها اى اللّواتى
فى وسط فخصّ ما قد عمّا[6] ... ثمّ احذف الإطلاق ايضا حتما
إن قيّدت سابعة به فذى ... باسم الوجوديّة خصّت واحتذى[7]

---

١ - مسجلا : مطلقا.

٢ - زها : از زهو بمعنى روشن شدن و ظاهر شدن .

٣ - در اصل : للاولين .

٤ ، ٦ - اط .

٥ - أدحقه : أبعده و طرده ؛ دور از (قيد) لادوام ، بدون قيد لادوام .

٧ - احتذاء : اقتداء و پيروى كردن .

بوصف لا دائمة و إن بلا   ضرورة ذاتيـّة فأبدلا[1]
بالـّلاضروريـّة ذى الـّلادائمة   و مثل نعت اجعلنها خاتمة
إن قيـّدت ثامنة منها بلا   ضرورة للجانبين بدّلا
وصف العموم بالخصوص ثمّ ذى   مركـّبات سبعة لها احتذى

فصل دوم از مقالهٔ دوم در قضایای شرطیـّه

والثـّان من فصول ذى المقالة   فيما على الشـّرط له دلالة
إن جملة شرطيـّة فيها جلا   ثبوت أو نفى لنسبة على
تقدير اخرى فهى المتـّصلة   أو لتنافٍ فيهما منفصلة
إن اتـّصال بعلاقة بدا   فباللـّزوميـّة سمْها[3] أبداً
بالاتـّفاقيـّة سمّها كـذا   إذا بدونها اتـّصال نفذا
و إن تنافى الانفصال كانا[4]   فى الصـّدق والكذب معاً فبانا[5]
اسم الحقيقيـّة للقضيـّة   مخصـّصا تسميـّة مرضيـّة
مانعة الجمع اذ اصدقا بدر   مانعة الخلـّو إن كذبا ظهر
ثمّ التـّنافى إن غدا[6] مستندا   لذاتى الجزئين فيها فبدا
اسم العناديـّة لازما و سم[7]   بالاتـّفاقيـّة إن غير لزم
والحكم فى الشـّرطىّ إن يكن على   جميع أوضاع مقدّم جلا

---

١ ـ ات .

٢ ، ٤ ، و ٥ ـ اط .

٣ ـ سما يسموا سموا = سمى يسمى تسمية : نام گذاردن ، نامیدن . ـ وسم يسم وسما و سمة : نشان گذاردن .

٦ ـ غدا : صار ، كان .

٧ ـ رج : ح ٣ ، همین صفحه ـ اینجا ممکن است به‌سکون میم یا تشدید سیم ، هردو ، خوانده شود .

فهذه كلّيّة و إن على بعض فذى جزئيّة و إن تلا
معيّنا شخصيّة ومهملة إذا تريها لبيان مغفلة

فصل سوم ازمقالهٔ دوم در احكام قضايا

مبحث اوّل درتناقض

و ثالث الفصول قد تضمّنا بيان أحكام القضايا معلنا
وذا لأربع مباحث حوى فأوّل على التّناقض انطوى
وهْو اختلاف فى القضيّتين سلبا و ايجابا بغير مين[1]
لذاته يلزم صدق واحدة من كذب اخرى وبعكس بائدة

شرايط تناقض

إن كانتا مخصوصتين فالتزم تماثلا بينهما فيما علم
من نسبة حكميّة أو قلت فى وحدة موضوع و محمول تفى
فوحدة الكلّ و جزء مع ما من وحدة الشّرط بدت كلتاهما
فى وحدة الموضوع ثمّ إن بدا من وحدة الفعل و قوّة غدا
مع وحدة الزّمان و المكان فى وحدة محمول كذاك يختفى[2]
والمتقدّمون عدّدوها فى الشّرط كلّها و أفردوها
أو كانتا محصورتين حتما مع ما مضى اختلاف كمّ علما
او كان كلّ منهما موجّهة فالتزم اختلافا ايضا فى الجهة
مع اتّحاد و اختلاف قد ذكر قبلا و تاليا فكلّا اعتبر
و تستوى فى ذلك المحصورة مع جملة مخصوصة مذكورة

---

١ ـ مين : كذب ، دروغ .

٢ ـ : در وحدات تناقض دو بيت زير مشهور است :

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مكان
وحدت شرط و اضافه ، جزء و كل قوه و فعل است درآخر زمان

نقیض ما الی الضّروره انتحت[۱] ممکنة بعـامة توسّمت
نقیض ما انتحت[۱] الی الدّوام مطلقة موصوفة بالعام
مشروطة لعامة و میضها[۲] حینیّـة ممکنة نقیضها
حینیّـة مطلقة قد ترفع عرفیة بعـامة تجتمع
و للمرکّبات رفع واحد من طرفیها دون أمر زائد
من غیر تعیین لذاك الجزء یل علی سبیل المنع للخلوّ حل[۳]
لکنّ فی جزئیّها قد التزم أن تجعل أفراد لموضوع علم
کلّیّـة فی أوّل تردّد بین نقیضی طرفیها واقصد[٤]
بذلك التردید کلّ واحد من تلك الأفراد بلا معاند
شرطیّة کلّیّة قد عهدت نقیضها جزئیّة قد وجدت
لأصلها فی کیفه مخالفة و هی له فی غیره مؤالفة

مبحث دوم درعکس مستوی

و المبحث الثّانی کذاك ینطوی علی بیان حکم عکس مستوی
ترتیب جزئی القضایا مطلقا بعکس ترتیب لأصل سبقا[٥]
إن معْ بقاء الصّدق والکیف ظهر فذاك عکس مستوٍ کما اشتهر
فالموجبات مطلقا تنعکس جزئیّة عن غیرها تحترس[٦]
لصحّة العموم فی جزء بدا مؤخّرا لأنّه لن یعهدا[۷]

---

۱ ـ انتحاء : اعتماد و اتکاء ـ در اصل : انتحت .

۲ ـ و میض : لمعان و ظهور .

۳ ـ در اصل : جل .

٤ ـ در اصل: و اقصدی .

٥ ، ۷ ـ اط .

٦ ـ احتراس : خودداری کردن .

أن يحمل الخاص على جميع ما ... بدا من أفراد لعام قدّما[١]
سالبة جزئيّة لا تنقلب ... أصلا لعكس ما ذكرت فاجتنب
سالبة كلية لاتنعكس ... الّا كنفسها وغيره حبس
إذ لا يجوز سلب شيء أبداً ... عن نفسه فى كلّ موضع بدا
وأجرِ ذا الأحكام فى المتّصلة ... ايضاً ولا تنعكس المنفصلة
اذ ليس عكسها مفيدا دائما ... أو ليس بالطّبع امتيازها رمى(؟)
فى الطّرفين بل بدا بالوضع ... لذلك اقتضت عموم المنع
أمّا الضّروريّة ثمّ الدّائمة ... والعامتان أربع ملائمة
فعكسها الحينيّة الّتى بدت ... مطلقة ثمّ اذا تقيّدت
بالّلادوام هذه تبيّنت ... عكسا لخاصتين من دون عنت[٢]
ثمّ الوجوديّة بالنّوعين مع ... وقتيتّين مع خامس وقع[٣]
مطلقة بعامة ملتبسة ... لعامة مطلقة منعكسة
والخلف فى الممكنتين قد علا ... فالقدما قد ذهبوا طرّا الى
أنّهما تنعكسان ممكنة ... لوصف عامة ترى محتضنة[٤]
والمتأخّرون بعضهم على ... أنّهما لا تعكسان مسجلا[٥]
وما الّذى به استدلّوا زيّفا[٦] ... وبعضهم فى الحكم قد توقّفا[٧]
وكان فى موجبة ما قد مضى ... فاصنع إلى سالبة لترتضى
تنعكس الدّائمتان دائمة ... مشروطة لعامة ملازمة

١، ٧ - اط .

٢ - عنت : درسختى افتادن ، برخورد با سختى و هلاكت .

٣ - ؟

٤ - احتضان : منظم شدن و چسبيدن

٥ - مسجلا : مطلقا .

٦ - دراصل : ضيفا .

عرفيّة بعامة مستانسة ... كلتاهما عرفيّة منعكسة
والخاصتان العكس فيهما كفت ... عرفيّة باللّادوام اتّصفت
ذا القيد عند بعضهم فى البعض ... وعند بعضهم لكلّ مرضىّ
قيل البيان فى جميع ما قدم ... إنّ نقيض العكس مع أصل رزم[1]
قد ينتج المحال ما به علق ... فيبطل النّقيض فالعكس يحق
لا عكس للسّوالب الّا ما ذكر ... من خاصتين إن بدا كما اثر
جزئيّتين العكس فيهما بده[2] ... عرفيّة بخاصة مقيدة

مبحث سوم در عكس نقيض

والمبحث الثّالث فيه يطلب ... بيان عكس للنّقيض ينسب
وهو على خلاف أن تُبدّلا[3] ... نقيضى الجزئين أو أن تجعلا[4]
نقيض ثانٍ أوّلا وقد ربط[5] ... مخالفا فى الاصل فى الكيف فقط
و ذا خلاف سابق فاجتمعا[6] ... فيه بقاء الصّدق والكيف معا
كذلك الأحكام ايضا أبدلا[7] ... فالموجبات حكمها ما جعلا[8]
فى المستوى للسّالبات ثمّ ما ... للموجبات للسّوالب انتمى[9]
والنّقض والبيان ايضا وجدا[10] ... كالنّقض والبيان لا تفنّدا[11]
ثمّ انعكاس الخاصتين هيهنا ... الى الّذى فى المستوى تبيّنا[12]
بشرط أن يكون كلّ منهما ... موجبة جزئيّة فاستحكما[13]

---

١ - مجهول از رزم (از باب قتل ، فعلا و مصدرا) : أخذ .

٢ - بده : بغت ، فاجأ .

٣ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ - اط .

٥ - در اصل : رط .

٧ ، ١١ ، و ١٣ - ات - لاتفند : نهى از تفنيد : نسبت خطا مده ، اشتباه مكن .

٩ - ماضى از انتماء ، رج : ص ٣٣٤ ، ح ٢ .

مقالهٔ سوم در قیاس وانواع واحکام آن

مقالة ثالثة[1] محتوية   ذكر القياسات و ذى منطوية
على فصول قبلها مقدّمه   فى وصفها و هى لها مقسّمة

مقدمه در اقسام حجّت

اعلم بانّ الحجّة استدلال   بمنهج يظهر منه الحال
و ذاك من أحوال كلّى على   أحوال جزئيّاته أو انجلا
بعكسه أو حال واحد زمل[2]   من حال آخر كلاهما دخل
فى ضمن كلّىّ فسمّ الأوّلا[3]   قياسا استقراء الّذى تلا
و ثالث سمّى بالتّمثيل   نذكرها من بعد بالتّفصيل
ثمّ القياس عندهم قول يعنّ[4]   مؤلّفا من القضايا الّلات إن
سلّمتها قول جديد يلزمه   لذاته و ذا نتيجة سمه[5]
فالثّان إن فيه له ذكر جرى   بعينه أو بنقيضه عرى[6]
فسمّ ذاك القول باستثنائى   و غيره باسم اقترانى جائى

فصل اوّل از مقالهٔ سوم ـ مبحث اوّل درقیاس اقترانی حملی

و فصل أوّل فى الاقتران من   حمليّة و هو لبحثين ضمن

---

١ ـ چون ناظم در اول فصل قبل (ص ٣٣٩) وعده داد که در فصل مزبور چهار مبحث بیان می‌شود (مطابق شمسیه) می‌بایست پیش از شروع مقالهٔ سوم، مبحث چهارم از آن فصل را بیان کرده باشد (در شمسیه این مبحث مربوط به لوازم شرطیات است).

٢ ـ در اصل: رمل.

٣ ـ اط.

٤ ـ رج: ص ٣٢٩، ح ٦.

٥ ـ رج: ص ٣٣٩، ح ٣.

٦ ـ رج: ص ٣٢٨، ح ٥.

فالمبحث الأوّل فیه آت بیان ما سوی المؤجّهات

فالاقترانی منه قسم حملی و منه شرطی و ذا المستعلی

موضوعه المطلوب[۱] اصغر کما محموله بأکبر توسّما[۲]

و المتکرّر أوسط وقد سمه[۳] تسمیة الجزئین بالمقدّمة

ما فیه أصغر بصغری یتّسم ما فیه أکبر بکبری یرتسم

تعریف أشکال أربعه

و ذلک الأوسط إن فی الکبری أتاك موضوعا بعکس الصّغری

فذاك شکل أوّل و عکسه فی رابع الأشکال بان نعته

أو کان فی کلیهما محمولا أوکان موضوعا فهذی الاولی

تکون شکلا ثانیا والثّانیة لثالث الأشکال کانت بانیة[٤]

شروط وضروب نتیجهٔ أشکال اربعه

فی الأوّل الصّغری تکون حتما موجبة فعلیّة و أمّا

بحسب الکمّ ففیه یشترط لدیهم[۵] کلّیّة الکبری فقط

لتنتج الموجبتان ان کانا موجبة کلّیّة کبرانا

موجبتین ثمّ إن معْ سالبة سالبتین أربع مناسبة

و الثّان شرطه اختلاف الکیف مع کلّیّة الکبری سواء اتّبع

---

۱ ـ کما فی الاصل .

۲ ، ٦ ـ اط .

۳ ـ رج : ص۳۳۹ ح۳

٤ ـ در تعریف أشکال أربعه این دو بیت مشهور است :

أوسط اگر حمل یافت، در بر صغری و باز وضع به کبری گرفت ، شکل نخستین شمار

حمل به‌هر دو دوم ، وضع به هردو سوم رابع أشکال را ، عکس نخستین شمار

۵ ـ « لدیهمو » خوانده می‌شود .

دوام صغريها أو انعكاس   لسلب كبرى وكذا القياس
أن لا ترى ممكنة إلّا و مع   ضرورة الجزء المقابل او تقع
٣ مشروطة كبرى لها فقط و لا   تخصّها بصفة بل أجملا[1]
تفصيل ذا الإجمال يأتى عن كتب   فى الاختلاط عند ذا الشّكل البّ[2]
لتنتج الكلّيّتان سالبة   و ذى مع اختلاف كمّ واجبة
٦ لكنّها كلّيّة فى النّائية   كما بدت جزئيّة فى الثّانية
دليل ذا الإنتاج خلف ظهرا[3]   أوانعكاس كبرىً أوصغرى طرى[4]
و بعده انعكاس ترتيب زكن[5]   ثمّ انعكاس لنتيجة يعنّ[6]
٩ فى الثّالث الصّغرى ترى فعليّة   موجبة حتما كذا الكلّيّة
فى واحد من القضايا تلزم   صغرى أو الكبرى بحكم يعلم
لتنتج الموجبتان ان كانت   كبراهما كلّيّة أو بانت
١٢ جزئيّة الكبرى بدون الصّغرى   موجبة جزئيّة فلْيُدرى[1]
سالبة كلّيّة إذا قلت   كـلّا من الموجبتين أو[7] جلت[8]
سالبة جزئيّة كبرى لما   موجبة كلّيّة توسّما[9]
١٥ فهـذه الثّلثة الجليّـة   نتيجـة سالبـة جزئيّـة

١ ـ ات .
٢ ـ لب يلب لبا : پوست كندن ، تحقيق كردن .
٣ ، ٩ ـ اط .
٤ ـ طرأ يطرأ طروءا (از باب منع) : دفعة حاصل شدن ، رخ دادن و حاصل شدن .
٥ ـ رج : ص٣٣٦ ، ح ٥ .
٦ ـ رج ، ص٣٢٩ ، ح ٦ .
٧ ـ او : حرف عطف بمعنى «يا».
٨ ـ جلت .
٩ ـ اط. ماضى از جلا يجلو جلاءا : ظهرت .

دليله الخلف أو العكس على ما قد ذكرت سابقا لا تغفلا
فى الرّابع ايجاب القضيـّتين مع كلّيـّة الصّغرى وجوبا قد يقع
فيه اختلاف الكيف فيهما إذا إحديهما الكلّيـّة لن تنبذا[٢]
لتنتج الموجبـة الكلّيـّة مع كبريات أربع جليـّة
أو تبعت سالبتين أو جلت موجبة جزئيـّة وقد تلت
سالبة كلّيـّة صغرى كذا اذا بعكسه رأيت فأخذا[٣]
إن لم يبن أو بان حرف يسلب فى صغرىً أو كبرى فالاولى تنتجب[٤]
موجبة جزئيـّة والاخرى سالبة جزئيـّة فليدرى
إلّا اذا الموجبة المرعيـّة بدت مع السّالبة الكلّيـّة
فإنّ هذه خلاف ما مضى[٥] سالبة كلّيـّة لها ارتضى
بالخلف أو بعكس ترتيب زكن[٦] ثمّ النّتيجة أو بعكس مايعنّ[٧]
من القضيـّتين أو بالرّد لثالث بعكس كبرى الورد
كذاك بالرّدّ الى الثّانى اذا بعكس ثانى منهما قد اخذا[٨]

ضابطة الشّروط

وضابط الشّروط فى الأشكال جميعها من قول ذى الكمال
هو أنـّه لابدّ فى الإنتاج من أحدى أمرين فإمّا أن يعنّ[٩]

---

١ ، ٣ - ات .

٢ ، ٨ - اط .

٤ - نجب (از باب قتل و ضرب) : پوست كندن و ظاهر كردن، دراينجا مجهول است .

٥ - در اصل : قضى .

٦ - رج : ص٣٣٦ ، ح ٥ .

٧ - رج : ص٣٢٩ ، ح ٦ .

٩ - رج : ص٧ ، ح ٦ .

عموم موضوعيّة الأوسط إن موضوع أصغر وأكبر يبن[١]
مع ملاقات له للأصغر بالفعل أو مع حمله على اكبر
ثانيهما عموم موضوعيّة لأكبر يكون فى قضيّة
تغاير الاخرى بالاختلاف فى الكيف ثمّ ذاك مع تناف
نسبة وصف أوسط قد حملا قبلا إلى وصف لأكبر جلى
لنسبة الوصف الّذى مضى الى ذات لأصغر عهدت أوّلا

مبحث دوم در مختلطات

والثّان للمختلطات انعقدا[٢] فاحفظه لاتضلّ منه مقصدا
مختلطات إن موجّهات اختلفت واختلف الجهات
فباعتبارها لديهم لزما[٣] شرط للإنتاج سوى ماعلما[٤]
فأوّل الأشكال شرطه ظهر فعليّة الصّغرى فقط كما عبر[٥]
إن لم تجى المشروطتان كبرى له ولا العرفيّتان طرّا
فينتج الشّكل إذن كالكبرى بعينها او[٦] إن تجى فالصّغرى
بحذف لا ضرورة كذاك لا دوام أو بهذه توصّلا[٧]
كذا ضرورة تخصّها ولا تكون فى الكبرى وجوبا اعزلا[٨]
وشرط ثانيها دوام الصّغرى أو الضّرورة او تكون كبرى
إحدى القضايا السّتّة اللّواتى سوالب لها بعكس تأتى
كذا اذا الصّغرى تكون ممكنة بكونها كبرى تكون بيّنة

---

١ ـ مضارع مجزوم از بان يبين بيانا و تبيانا : ظهر .

٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ـ اط .

٥ ـ عبر : گذشت .

٦ ـ در اصل : او

٨ ـ ات .

إمّا من المشروطتين ملحقة … أو من ضروريّة اعنى مطاقة
أو كان ذا الإمكان فى الكبرى لزم … كون الضّروريّة فى الصّغرى حتم
فإن دوام أو ضرورة على … إحدى القضيتّين صادقا جلى
فهذه تنتج ايضا دائمة … أولا فكالصّغرى وتلك عادمة
قبل الوجوديّة و الضّرورة … رأيت وصفيّة أو وقتيّة
و شرط ثّالث كأوّل يعن[1] … كذا النّتيجة النّتيجة ان نون (؟)
كبراه غير الأربع المهيجه (؟) … و إن تكن منها فذى النّتيجة
كعكس صغريه و حذف ماالف … من لادوام العكس ان له ردف
وإن من إحدى الخاصتين الكبرى … كانت فذا القيد لها كالصّغرى
و رابع الأشكال شرطه كما … قالوه خمسة فبار[2] العلما
أحدها فعليّة القياس … و الثّان قابليّة انعكاس
دواما أو ضرورة أو كانا[3] … قياسنا من ستّة قد بانا[4]
عكس لسالباتها و إلّا … مطلقة بعامة تحلّى
والثّالث أن يكون صادقا على … صغرى دوام أو على الكبرى جلا
صدق عموم العرف والشّرط اعتقد … لثالث الضّروب عنه لاتحد[5]
كانت نتيجة القياس دائمة … إحدى القضايا إن بدت ملازمة
دواما أو ضرورة و إلّا … فعكس صغريه إذن تجلّى
و الرّابع أن يكون صادقا على … كبريه عرفىّ بعام اصتلا (؟)
فى سادس الضّروب والشّرط لزم … والخامس الشّرط كذاك قد حتم

---

١ - رج : ص٣٢٩ ، ح ٦ .

٢ - باريبور : جربه و اختبره .

٣ ، ٤ - اط .

٥ - حاد يحيد ، عن الطريق : مال عنه و عدل .

فى ثامن الضّروب ثمّ الصّغرى   واحدة من خاصتين تطرى[1]
و ينتجان مثل ثالث بلا   تفاوت إلّا بحذف ما جلا
٣ من لادوام عكس صغرى هيهنا   على خلاف ما مضى مبيّنا

فصل دوم ازمقالهٔ سوم در اقترانى شرطى

كذاك فى ثانى الفصول آتٍ   ذكر اقترانات لشرطيّات
٦ شرطىّ الاقتران قد أتىٰ على   خمسة أضرب فخذه مجملا
يكون جزآه معا متّصلة   أو كلّ واحد يرى منفصلة
أو من كليهما تركّبا كذا   حمليّة مع كلّ واحد خذا[2]
٩ تنعقد الأشكال هيهنا كما   رأيت سابقا بشرط علما[3]
خذ التّفاصيل من المطوّلة   فهى عليها كلّها مشتملة

فصل سوم ازمقالهٔ سوم در قياس استثنائى

١٢ و ثالث الفصول فيه جاءٍ   ذكر قياس اسمه استثنائى
تركّب القياس الاستثنائىّ   من جملة شرطيّة الرّداءِ
وجملة حمليّة إمّا تضع   أحد جزئيها أو الرّفع يقع
١٥ والشّرط للإنتاج فيه أن حتم   ايجاب ذى الشّرطيّة أيضا لزم :
لزومها إن ظهرت متّصلة   كذا العناد لازم المنفصلة
كذاك كلّيّتها إلّا لدى   كلّية استثنائنا اذا بدا
١٨ وقت اتّصال وانفصال غير ما   بدا للاستثناء وقتا فاعلما[4]
وضع مقدّم مع اتّصال   يكون منتجا لوضع التّالى

---

١ ـ طرأ يطرأ طروءا (از باب منع) ، دفعة حاصل شدن ، رخ دادن و حاصل شدن ـ طرى يطرى طرى (از باب علم) روى آوردن .

٢ ، ٤ ـ ات .

٣ ـ اط .

و رفع نال منتج رفعا لما   بدا مقدّما بلا عکسهما
و فی انفصال فالحقیقیّة قد   ینتج وضع أیّ جزئیها ورد
رفع سواه مثل منع الجمع   وعکسه العکس کضدّ المنع

فصل چهارم ازمقالهٔ سوم در لواحق قیاس

و رابع الفصول قد تبیّنا[۱]   فیه لواحق القیاس معلنا
قد یستدلّ بقیاس رکّبا[۲]   علی ثبوت ما تکون طالبا
و ذاك من مقدّمات مفهمة   من جمع ما یولد مع مقدّمه
اخری نتیجة و هکذا الی   أن یحصل المطلوب ظاهر الجلا
قد یثبت المطلوب بالخلف اذا   بکون إبطال نقیض احتذی[۳]
مرجع ذا الخلف الی استثنائی   ثمّ اقترانی بلا اکتفاء
کذا بالاستقراء وهو ما استدلّ   فیه علی أحکام کلّی جهل
من حکم جزئیّاته علی الأصحّ   فی غیر ذا الحدّ تسامح وضح
وفیه فی التّمثیل ما فیه اعطنی (؟)   شباهة الجزئیّ للجزئیّ فی
معنیً بدا مشترکا بینهما   لیثبت الحکم الّذی قد رزما[۴]
فی الثّانی للأوّل ثمّ المشترك   طریق علّیّته ما قد برك
من دَوَران ثمّ تردید لدی   قوم و بعضهم لذاك فسدا[۵]

فصل پنجم از مقالهٔ سوم درصناعات خمس

و خامس الفصول قد یؤتی به   لمادة القیاس مع ألقابه
و مادة القیاس برهانا أتت   و جدلاً خطابةً شعراً ثبت
و خامس منها مغالطات   و ذی مشاغباتٌ سفسطاتٌ

۱، ۲، ۴، ۵ - اط .

۳ - احتذاء : اقتداء و پیروی کردن .

من هذه الخمس الصناعات بدا   بعض یقینیّا و بعض اغتدا[۱]
غیر یقینیّ فأصل الأوّل   هو البدیهیّ و ذاك أوّلی
۳ ثمّ مشاهد و ذا قسمان   فمنه حسّیّ كذا وجدان
والثّالث الحدسیّ و الفطریّ   و التّجربیّ و التّواتریّ
والثّان مشهور[۲] مسلّم[۲] كذا   مقبول[۳] مظنون[۳] مخیّل[۴] خذا[۵]
۶ من بعدها الوهمیّ[۶] و المشبّها[۶]   و ألحق الأخیر بعضهم بها
فما من القیاس قد تألّفا[۷]   من الیقینیّات برهانا صفا[۸]
ثمّ اذا الأوسط علّة غدا   لنسبة فی خارج كما بدا
۹ كذاك فی الذّهنی فلمیّ اللّقب   أو لا فللإنیّ ذاك منتخب
و ما بدا من غیرها مركّبا   فذاك إمّا جدلیّ لقبا
تركیبه من أوّلین ارتسما[۹]   فیما الی غیر الیقینیّ انتمی[۱۰]
۱۲ إمّا خطابیّ و ذاك مؤتلف   من ثانیین حرّرا فیما عرف
إمّا بشعریّ بدا ملقّبا   من المخیّلات قد تركّبا[۱۱]
إمّا یكون سفسطیّا وهْو ما   تألیفه من تالیین یعتمی[۱۲]

---

۱ ـ «و بعضها غدا» بهتراست.

۲ ـ درحاشیهٔ اصل : « اصلان للجدل » .

۳ ـ درحاشیهٔ اصل : « اصلان للخطابه » .

۴ ـ درحاشیهٔ اصل : « اصل شعری » .

۵ ، ۸ ـ ات .

۶ ، ۹ ، ۱۱ ـ اط .

۶ ـ درحاشیهٔ نخاق : « اصلان للمغالطه » ـ المشبها : اط .

۱۰ ـ رج : ص۳۳۴ ، ح ۲ .

۱۲ ـ رج : ص۳۳۷ ، ح ۲ .

ثمّ المغالطات ما قد فسدا[١] من القياس صورة بأن بدا
فی هيئة مختلّة الشّروط من كمّ وكيف جهة ممّا زكن[٢]
أو مادّة بأن يرى مصادرة أو من مقدّماته المعاشرة
كاذبة شبيهة بالصّادقة فی لفظ أو معنى ترى الملازقة[٣]

خاتمه در بيان أجزاء العلوم

خاتمة الكتاب فيها يطرى[٤] بيان أجزاء العلوم طرّا
أجزاء كلّ علم الكوافل[٥] موضوع أو مبادٍ أو مسائل
موضوعه الباحث عن أعراض بدت له ذاتيّة الايماض[٦]
أمّا المبادى فهْی ما توقّفا[٧] مسائل العلم عليها فقفا[٨]
امّا الى تصوّر قل انتمى[٩] امّا لتصديق فما تقدّما[١٠]
حلّ لموضوع و أعراض عرت ذاتيّة له و أجزاء طرت[١١]
ثانيهما إمّا تكون بيّنة بنفسها أو لا تكون بيّنة
بل نظريّة عليها تبتنى أقيسة العلم علىّ تعطنى (؟)

١ ، ٧ ، ١٠ - اط .

٢ - رج : ص٣٣٦ ، ح ٥ .

٣ - الملازقة : الملاصقة .

٤ ، ١٢ - رج : ص٣٥٠ ، ح ١ .

٥ - جمع كافله ؛ اسم فاعل از كفل (از باب قتل) كفلا وكفالة : قام به اسره . كوافل صفت اجزاء است .

٦ - الايماض : ظهور .

٨ - ات .

٩ - رج : ص٣٣٤ ، ح٢ .

١١ - رج : ص٣٥٠ ، ح١ .

مسائل ما للقضایا طلبا[1] فی العلم موضوعاتها ما جلبا[2]
للعلم من موضوع أو ما ظهرا[3] من نوعه أو عرض له طرا[4]
ذاتیا أو نوعا له أو اقترن بالعارض الأوّل أوثان ٍ ركن
أمّا المحامیل[5] فعنها خارجة لاحقة لذاتها لا دامجة
و قد یقال ایضا المبادی لكلّ سابق علی المراد
كذا لما الشّروع قد توقّفا[6] علیه و ازدیاد شوق اقتفی
و ذا الأخیر قد بدا أعمّا و بالمقدّمات قد یسمّی
مثل بیان العلم و الموضوع و نفعه المشوّق و الولوع

پایان ارجوزه و نام آن

وكان هذا آخر الارجوزة جواهر الفنّ بها مكنوزة
وهْی علی خلاصة الفنّ انطوت عن خلل و عن ملال انزوت
سمّیتها « فوائدَ منظومة » أعوامها[7] من اسمها معلومة[8]
ارجوزة المنطق فی التّعداد دلّ بلا واو علی الأعداد[9]
فتمّ نظمها بمنّه علیّ و حسن عونه و إحسان إلیّ

---

١ ، ٢ ، ٣ ، ٦ - اط .

٤ - رج : ص ٢٤ ، ح ١ .

٥ - جمع محمول .

٧ - جمع عام : سال .

٨ - فوائد منظومه = ١١٢٩ (: تاریخ تألیف) .

٩ - ارجوزه المنطق ، بدون واو ، ٤٤٦ می‌شود ، لیكن اگر تا آخرین بیت حساب كنیم ٤٤٨ است و اگر تا بیت « ارجوزه المنطق ... » حساب كنیم از ٤٤٦ كمتر است ! (در حاشیهٔ اصل ، در ص آخر نوشته : « مجموع ابیات این كتاب چهارصد و سه بیت كم است » (!)

فخرا بهذا العون ثمّ فخرا   حمدا له علیه شکرا شکرا

ثمّ صلوته علی النّبیّ   و آله لا سیّما علیّ

تمّت[۱] و ضیّعت (؟) کتاب   بفضله الشّامل و الوهّاب ۳

وفّقه الله تعالی المؤتمن   بحقّ اجدادٍ هم اهل المحن

۱ - در اصل ازاینجا تا آخر پنج مصراع نوشته‌شده وپس از آن تاریخ کتابت یادداشت شده است ، بدین صورت :

تمت الکتاب وضعته لامر سیدی   تمت و ضیعت له کتاب

بفضله سائل و الوهاب   وفقه الله تعالی الموتمن

بحق اجدادهم اهل المحن

فی ۲۱ محرم‌الحرام سنة ۱۲۶۱

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقد يقال أيضاً المبادي … لكلّ سابق على المراد

كلنا الى الشروع قد توقّفا … عليه و ازدياد شوق الفتى

وذا الأخير قد بدا أعمّا … و بالمقدّمات قد يسمّى

مثل بيان العلم و الموضوع … ونفعه المشوّق و الولوع

پایان ارجوزه و تام آن

وكان هذا آخر الأرجوزة … جواهر الفنّ بها مكنوزة

رقّي على خلاصة الفنّ انطوت … عن خلل وعن ملال ازوت

مثنيا وفوائد منظومة … أعوامها من اسمها معلومة

ارجوزة المنطق في التّعداد … دلّ بلا وار على الأعداد

تمّ نظمها بمنّه على … وحسن عونه و إحسان إلى

---

۱ ـ ۲ ، ۳ ، ۶ : الأ[illegible] .

۲ ـ در ۲ : ص ۲۹ [illegible] .

۳ ـ جمع محصول .

---

۷ ـ [illegible]

۸ ـ فوائد منظومه ــ ۱۱۲۸ (= تاریخ تألیف) . [illegible]

۹ ـ [illegible]

[illegible]

(در حاشیهٔ اصل ، [illegible]

است ، (۱) [illegible] ۱۲۲۱ [illegible]

۱۲

الرسالة المحيطة
بتشكيكات فى القواعد المنطقية مع تحقيقاتها

للشّيخ عبدالله الجيلانى

الرّسالة المحيطة بتشكيكات فى القواعد المنطقية مع تحقيقاتها

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ذى الرحمة والغفران لاهل الذنوب والعصيان، والصّلوٰة على رسوله الفارق بين الحق والبطلان، وعلى آله واصحابه الذين سبقوا بالايمان.

وبعد، يقول اقل الناس استحقاقاً للثواب واكثرهم مستوجباً للعقاب، عبدالله الجيلانى: هذه رسالة محيطة بتشكيكات فى القواعد المنطقية مع تحقيقاتها، جمعتها فى عبور سنين واعوام ومرور شهور وايّام، للذين آمنوا واطمئن قلوبهم بالعرفان، لا لاصحاب الريبة والعدوان. والله المنّان المستعان و به التمسّك وعليه التكلان.

باب التصوّرات

١ ـ تشكيك. قالوا: ان التصديق لا يستفاد من التصور، و كذا الامر فى التصور؛ وعليه بناء على ان كلاً منهما ضرورى و كسبى، كما يعلم مفصّلاً فى بحث بيان الحاجة بالنسبة الى قسمى المنطق، مع قولهم فى باب اللازم: ان اللازم البيّن بالمعنى الاعم هو الذى من تصوره وتصور ملزومه، لا مع العلم بان احدهما لازم والاخر ملزوم له، يحصل الجزم باللزوم بينهما، و يحكم العقل جزماً بان احدهما لازم والاخر ملزوم. فالتصديق مستفاد هٰهنا من التصور، على ماقرروا.

والجواب. بحيث يندفع التدافع، ان ماقالوا فى تقسيم كل منهما اليهما لا يصير احدهما

منهما على بديهى من الاخر محتاج الى التّنبيه فالتصديق باللزوم بينهما بديهى محتاج على التنبيه ، فصار التصور ان منبّهاً عليه ، ولامحذور .

٢ ـ تشكيك . قالوا ، فى تقسيم العلم الى التصور والتصديق: ان العلم ان كان ادراكا لان النسبة التقييدية الثبوتية فى صورتى الايجاب والسلب واقعة اوليست بواقعة ، فتصديق ، والّا فتصور ، سواء كان ادراكا للنسبة التامة الخبريّة المشكوك فيها اوالموهومة او الانشائية او الناقصة ، او لامور متعددة مع النسبة الناقصة ، او لامور لا نسبة فيها اصلاً ، او لامر واحد ، فالعلم عندهم نوع واحد ، وهو الادراك . والفرق بين التصور والتصديق ليس الا بالمتعلق ، كما هو ظاهر من تقسيمهم ايّاه اليهما . فيرد عليهم انالشك والتخيىل ادراك لايتعلق الّا بالنسبة بانها واقعة او ليست بواقعة ، فيصدق عليه انه ادراك لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ، مع انه ليس بتصديق عندهم . فتعريف التصديق غير مانع على هذا .

و يمكن **الجواب** بان فى التعريف قيداً محذوفاً ، والتقدير ان العلم اِن كان ادراكاً لانالنسبة واقعة او ليست بواقعة ، من غير تردد العقل فيه او احتمال الطرف الاخر احتمالاً راجحاً ، فتصديق ، وماسواه فتصور ، وانّما حذفوه اعتماداً على قرينةالتفصيل فى التصور. هذا على راى المتأخرين . وامّا على مذهب القدماء من ان للعلم نوعين مختلفين بالماهية واللوازم : نوع انّما يتعلق تارة بالنسبة التّامةالخبريّة الثبوتية كما فى صورة الايجاب ، وتارة بالنسبة الخبريّة التامة السلبية فى حالة السلب ، فانقسام التصديق الى الايجابى والسلبى باعتبار انقسام النسبة الى الثبوتية والسلبية ، لاباعتبار وقوع النسبة ولا وقوعها ، والنسبة فى الصورتين ثبوتية كما عند المتأخرين ، إذ لاوقوع عندهم ولا لاوقوع. وهذا النوع من الادراك ليس من شانه الّا ذلك . ولايتطرق اليه تردد ولارجحان الطرف الاخر . وهوالتصديق ، والنوع الاخر تصور ، سواء تعلق بالنسبة التامة الخبريّة او الانشائية او الناقصة ، او بامور متعددة مع النسبة ، او بدون النسبة ، او بامر واحد . فلامحذور ، مع انه اقرب الى التحقيق والوجدان. فتأمّل .

٣ ـ تشكيك. عندهم ان الدلالة التضمنية لايتحقق بدون المطابقة ، **فيرد عليهم** ان الشيخ قال فى منطق الشفا : ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى كل فاعل معين ، فما لم يذكر فاعله بعينه ، لايدل على الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل بعينه ، فلم يكن دالاً على المعنى المطابقى . ولا شك ان لفظه « يمشى » مثلاً بدون ذكر الفاعل يفهم منه المشى ، والمفروض انه لايدل على المعنى المطابقى. فيتحقّق التضمن هيٰهنا بدون المطابقة، هذا خاف .

والجواب : أن الدلالة التضمينة ليس فهم الجزء مطلقا ، بل فهمه فى ضمن فهم الكل. فكما لايتحقق المطابقة هٰهنا لايتحقق التضمن ايضا ، فلامحذور. وهذه الدلالة ليست من الدلالات الوضعية المنقسمة الى المطابقة والتضمن والالتزام ، اى الدلالة الحقيقيّة ، بل دلالة مجازية عارية ، كدلالة الالفاظ للحيوانات على المعانى المقصودة منها من التنفّر والميل. ولا يخفى عليك ان هذا لايرد على ماهو المشهور ، من ان الفعل موضوع للحدث والزّمان والنسبة الى فاعل ما ، لانه حين يفهم منه الحدث والزّمان يفهم النسبة الى فاعل ما ايضاً ، فلا ايراد .

٤ ـ تشكيك. قالوا : التصور صورة حاصلة من الشىء عند العقل ؛ هذا اشارة الى ان الفرق بين العلم والمعلوم ، بان الماهيّة الحاصلة فى الذهن مع انضمام كونها فيه واخذها مع العوارض المحفوفة ايّاها فيه علم ، ونفسها بدون هذه الملاحظة والاخذ معها معلوم . او حصول صورة الشىء عنده ؛ وهذا بناء على ان الفرق بينهما ، بان نفس الماهية الحاصلة فى الذهن من حيث حصولها فيه الذى هو سبب لانكشاف الماهيّة عند العقل علم ، ومع قطع النظر عنه معلوم ، كالفرق بين العلم والمعلوم الحضوريين . ويمكن جعل العبارتين اشارة الى الخلاف الواقع بين القوم فى حقيقة العلم ، او محمولاً على المسامحة ايضا . وبالجملة فالتصور اما الصورة الحاصلة من الشىء فى العقل ، او حصول صورة الشىء فيه . وعلى التقديرين يشكل فى ان المعدوم الذات المحال الوجود . كيف يتصور ، اذ المحال لاصورة له فى الوجود ؟ فكيف يوجد عنه صورة فى الذهن ؟ فتدبر .

والجواب : ماقال الشيخ فى برهان الشفا من ان المحال اما ان يكون مفرداً لاتركيب فيه ولاتفصيل ، فلايمكن ان يتصور الّا بنوع من المقايسة بالموجود و بالنسبة اليه ، كقول الخلأ وضد الله ، فان الخلأ يتصور بانه للاجسام كالقابل ، وضد الله يتصور بانه للّـه ، كما للحارّ البار . فيكون المحال يتصور بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال و يتصور نسبته اليه ونسبته به . واما فى ذاته ، فلايكون متصوراً ولا معقولاً ولا ذات له . واما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل ، عنْزَ ايّل وعنقا وانسان يطير ، فانما يتصور اولاً تفاصيلة التى هى غير محالة ، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران على قياس اقتران الموجود فى تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذوات. فيكون هناك أشياء ثلاثة ، منهاجزان ، كل بانفراده موجود ، والثالث تاليف بينهما . وهو من حيث هو تاليف ، متصور بسبب ان التاليف ، من حيث هو تأليف ، من جمله مايوحد . فعلى هذا النحو يعطى معنى دلالة اسم المعدوم . فيكون المعدوم انما يتصور لتصور متقدم للموجودات ، انتهى . وعنز ايل ، العنز بالعين المهملة والنون قبل الزاء المعجمة : المعز الجبلى. والايّل بالهمزة المفتوحة والياء المثناة التحتانى المشددة واللام: البقر الجبلى. فالعنز ايل اى النوع المركب من النوعين الحقيقيّين تركيباً حقيقياً من المستحيلات ، وان كان تفاصيله من الممكنات الموجودات .

٥ ـ تشكيك . قالوا : ان التصور قد يتعلق بالنسبة ، مع انها هى متعلق التصديق عند القدماء والمحققين. فيرد عليهم ان العلم مطابق للمعلوم ، كما ثبت فى موضعه . فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع ـ اذ هو التحقيق ـ لزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان بالنوع ، وهو محال .

واجيب : بان مايفهم من عباراتهم هو مطابقة علم التصورى للمعلوم ، ودليل اثبات وجود الذهنى لايدل الّا عليه ، لاالعلم التصديقى. ويؤيده ان مراتب الظنّ يتفاوت بالشدة والضعف ، وهما مختلفان نوعاً عندهم ، مع تعلق الكل بالنسبة الواحدة . وفيه نظر ، اذ الاصل بمعزل عن التحقيق. والتأييد على تقدير تمامه ، لايصير مبدءاً للجواب عنه ، بل منشأ لايراد آخر عليهم . والتحقيق ان المراد باتحاد العلم والمعلوم بالذات ، على مايدل

عليه الدليل ، كون نفس الماهيّة حاصلة فى الذهن . وهذا لاينافى ان يكتنفها فيه عوارض تكون الماهية المأخوذة مع تلك العوارض مخالفة لها من حيث هى ، كما أنّ الصّنم النّحاسى حقيقة صنميّة ، وهو من حيثُ إنّه صنمٌ ، مغايرٌ لحقيقة النّحاس من حيث انه نحاس . فالنسبة المعلومة ، من حيث هى هى ، حقيقة حاصلة فى الذهن ، وحصولها فيه تارة مقارن لامور يصير المأخوذ مع تلك الامور حقيقة تصوريّة ، وتارة مقارن لامور يكون المأخوذ معها تصديقية ، وبدون ملاحظة تلك الخصوصيات معها معلوم ، وهى من حيث هى هى بمنزلة الجنس ، وخصوصية الذهن بمنزلة الفصل ، فهى مع خصوصية عدم كونها صورة نسبة شىء لشىء فيه علم وحقيقة تصورية ، ومع خصوصية صورة نسبة شىء لشىء ايضا علم و حقيقة تصديقية . ومع قطع النظر وعدم ملاحظة شىء من خصوصيات انحاء كونها فى الذهن معلوم . و فى الصورتين و كلا الحالتين ، يصدق ان نفس النسبة وماهيتها حاصلة فيه لامثالها وشبحها . ولا معنى لاتحاد العلم والمعلوم الّا هذا ، ومنه يندفع الايراد بتصور التصديق ايضا . فتأمل

٦ ـ **تشكيك** . قالوا : الكلى مايجوز العقل بمجرد ملاحظته من المفهوم والصورة اشتراكه بين كثيرين . وهذا المعنى بهذه الصفة ما يدركه العقل ، ولا يمكن ادراك ما هذا شأنه بهذا الشأن بالقوّة المدركة الجسمانية ، بل كل ما فى قوّة جسمانية ليس الّا صورة جزئية ، على ماقال الشيخ فى النجاة ، فصل فى العقل والذكاء والحدس والقاسم العقلى ينال الكليات مجردة ، والحسّ والخيال والذكر ينال الجزئيات فان الحسّ لاينال الانسان المعقول على كثيرين . وكذلك الخيال ، فانّ صورة احضرتها فى التحصيل التخييلى او فى الحس الانسانية لم يمكنك ان تشترك فيها ساير الصور الشخصية الجزئية ، لان مايرسم فى الحس والخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف ، انتهى .

وفيه اشكال قرّره المحقق **الدّوانى** حيث قال : الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا ينطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز فى العقل ان يكون هى هى . وايضا صرّح **الشيخ** فى طبيعيات الشفا بان الطفل فى مبدء الولادة لايفرق بين صورة ابيه وغيرها ،

بل يدرك شبحاً و يجوز عقله انيكون زيداً وعمراً ، انتهى فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية ، مع ان يدركه بالقوة الجسمانية الخيالية .

والجواب : ايضا ما قرره ، قدس سره ، من انا اذا تفحصنا النظر وجدنا ان البيضة الخيالية ليس ممّا يمكن ان يجوز العقل بمجرد ملاحظة تصوره اشتراكه بين كثيرين ، اذ لايجوز العقل انيكون البيضة الخيالية بيضات كثيرة فى الخارج ، بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك الصورة نعم ، يشتبه عليه الامر وتردد فى انها هل هذه ام غيرها . انتهى اقول وليس هذا تجويز العقل بمجرد تصوره ، اى مع قطع النظر عن غيره ، اشتراكه بين كثيرين ، وان لم يكن له فرد اصلا ، كما هو مناط الكلية ، اذ هذا التردد حين طلب تعيينها فى الخارج ، سبب الاشتباه الناشى من ورود الامثال ، ومع الخلوّ عن هذه الاشياء ولاتردد ولاتجويز ولااشتباه فتدبر فانه ذوقى وجدانى . ثم قال : واما الطفل ، فلايدرك فى تلك المرتبة كثيرة اصلا ، فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثيرة اصلا ، بل تلك الصورة من حيث هى لايقبل الكثرة عنده اصلا . واما شيخ ضعيف البصر فحاله البيضة الخيالية

ومن هنا يظهر ان تحقيق معنى الكلية والجزئية ان المعنى الواحد فى الذّهن ان جوز العقل تكثيره خارج الذهن ، بمجرد النظر اليه من حيث تصوره فقط ، مع الاغماض عن الخصوصيات ، فهو كلى . والّا فهو جزئى ، انتهى . ولايخفى ان الظاهر من هذا التحقيق ان البيضة الخيالية والصورة المنسوبة الى الطفل وشيخ ضعيف البصر جزئيات خارجة عن حد الكليات ، وان اطلق عليها وعلى النوع المقيد بالوحدة المطلقة او الجنس اسم الفرد المنتشر باشتراك اللفظى ، كما قال الشيخ فى اوائل طبيعيات الشفا ، لكن الانتشار فى المعانى الثلاثة ترددى تشكيكى ، كما علمت ، وفى المعنى الثانى تجويزى حقيقى ، والاول صورة جزئية ، والثانى صورة كلية مع قيد كلى ، ولذا قال الشيخ باشتراك اللفظى فتدبر .

٧ - **تشكيك** . عندهم ان كل مفهوم اما كلى واما جزئى ، لان المفهوم ان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين فكلىّ ، والا ، فجزئىّ . ويرد عليهم أنـّه بناء على مقتضى التعريف

الخارج من القسمة للكلى ، يلزم كون جميع المفهومات كلياً ، حتى ماكان عندهم جزئيا حقيقياً ، لعدم امتناع فرض صدقه على كثيرين . كقولنا : لوكان الجزئى مشتركا بين كثيرين ، لكان كلياً . فيكون الجزئى كليا ، اذ الكلى مافرض اشتراكه بين كثيرين .

والجواب : انالفرض المعتبر فى تعريف الكلى بمعنى التجويز ، واللازم مما ذكرفرض الاشتراك بمعنى التقدير المعتبر فى مقدم الشرطية . فلم يلزم كون الجزئى كليا . فان قلت : فعلى هذا ، يلزم ان لايكون شريك البارى كلياً ، اذ العقل يجزم بامتناع المصداق لهذا العنوان فىخارج هذهالملاحظة ؛ فكيف يجوز صدقه على كثيرين ؟ وهذا ليس الّا حكمين متناقضين فى امر واحد . قلت : الحكم بتجويز صدقه على كثيرين بالنظر الى نفسمفهومه وفى الزمان الاول ، والحكم بامتناع مصداقه مع ملاحظة مقدمات دالة على امتناعهوفىالزمان الثانى . فلاتناقض ، لعدم اتحاد الجهة والزمان . فتدبر .

٨ ـ **تشكيك** . قرروا ان اللاشىء كلى ، مع ان الكلى ما لايمتنع نفس تصورة من تجويز الشركة ، وتصور اللاشىء مستحيل ، لان التصور هوالصورة الحاصلة من الشىء . ومفهوم اللاشىء ان كان شيئاً ، يلزم اجتماع النقيضين ، اذ ثبوته لنفسه ضرورى ، فيكون لا شيئاً . فاذا فرض صدق الشىء عليه ، اجتمع النقيضان .

والجواب : انالمحال كون الشىء الواحد فرداً ومصداقاً للنقيضينبالحمل المتعارف ، وهو ان يكون صدق المحمول على الموضوع من قبيل صدق الكلى على الجزئى . واجتماع النقيضين هوهذا . ولم يجزهنا صدقاللاشىء والشىء عليه ، اذالشىء لايكون فرداً لنفسه ، فلايكوناللاشىء فرداً للاشىء . فلم يصدقعليه بالحمل المتعارف ، وانكان فرداً لشىء . ومعنى قولهم «ثبوتالشىء ضرورىلنفسه» انالشىء متحد مع نفسه وان سلب عنه محال . فتأمل .

٩ ـ **تشكيك** . قالوا : انكان صدق الكلى على افراده على السّوية فمتواط ، وان تفاوت باولية او اولوية او الشدة والضعف فمشكك . فيرد عليهم ان هذا التفاوت المعتبر بين افراده ، ان لوحظ فى اصل وضعه ، فهو مشترك لفظى ، وان كان امراً خارجاً ، فهو

المتواطى . فاين تحقق المشكك ؟

واجيب : بانه امر خارج ، لكن معتبر فى الصدق . فتامل .

١٠ ـ تشكيك . قرروا ان الوجود مشكك يطلق على الواجب والممكن باحد التفاوت المعتبر فى المشكك ، لانهم يقولون : ان المفهوم منه هو المعنى المصدرى الرابطى والنسبى اوالبسيط المعبر عنه بالفارسية بـ « هست » وهذا عندهم هو حقيقة الشىء ، سواء كان واجبا ام ممكنا . فيلزمهم ان يكون الواجب ، عزّ وجلّ ، والمخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به . ولا شك ان من كان كذلك ، فهو مشابه لغيره ، ويلزم منه القول بالحدوث فى الواجب تعالى . فتدبّر ، فانه دقيق .

١١ ـ تشكيك . قدروا ان النسبة المحققة بين الكليات على اربعة اقسام : تساوٍ مرجعه الى موجبتين كليتين ، وتباين ومرجعه الى سالبتين كليتين ، والعموم والخصوص المطلق ، ومرجعه الى موجبة كلية وسالبة جزئية ، والعموم والخصوص من وجه ، ومرجعه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين . فاعتبروا فى مفهوم النسب الحمل المتعارف المعتبر فى القضايا المحصورة ، كما هو الظاهر من هذا التقرير . **فيرد عليهم** ان التساوى على هذا لايتحقق بين مفهومين اصلاً ، اذ كل مفهومين فرض مايصح التساوى بينهما لايصح التساوى بينهما ، لانه لايصدق احدهما على كل ماصدق عليه الاخر . مثلاً الناطق لايصدق على كل ماصدق عليه الانسان ، لان بعض ما صدق عليه الانسان هو الناطق وهو لايصدق على نفسه . وما يقال من ان حمل الشىء على نفسه وثبوته له ضرورى ، يرجع الى ان اتّحاده مع نفسه او استحالة سلبه عنه ضرورى . ولو سلم فلاشك انه لايصدق عليه بالحمل المعتبر فى القضايا المتعارفة الذى هو كون صدق المحمول على الموضوع من قبيل صدق الكلى على جزئياته ، اذا الشىء لايكون فرداً لِنَفْسِهِ . وكذلك لايصدق الانسان على كل ماصدق عليه الناطق ، اذ بعض ماصدق عليه الناطق هو الانسان وهو لايصدق على نفسه ، لماعرفت . ولو سلم ، فلايصدق بالحمل المتعارف لمّا مرّ . فلاصدق بينهما الموجبتين الكليتين المعتبرتين فى التساوى ، بل لموجبة كلية اصلا . وكذا الحال بين الشىء والوجود المعرف والمعرف وغيرها . فانحصرا لنسب

على هذا فى التباين والعموم والخصوص المطلق ومن وجه . وهو مخالف لما قرروه .

والجواب : انـّهم كما اعتبروا كونها باعتبار صدق المفهومين على الثالث لاصدق احدهما على الاخر بدليل تصريحات القوم كثيراً ما فى مباحثهم بالمتساوين والمفهومين الذين بينهما التساوى ، والحاصل ان اعتبار القضايا المتعارف فى النسب يستلزم اعتبار صدقهما على ثالث ، اعنى ماصدق عليه وعدم اعتبار صدق المفهومين على الاخر ، لانه ليس من قبيل المتعارف . فتامل .

١٢ - تشكيك . تقرر عندهم ان نقيضى المتساويين متساويان ، وهو منتقض فى مادة انتفاء الكل وانتفاء الجزء ، فان بينهما التساوى لصدق كلما انتفى الجزء انتفى الكل ، وكلما انتفى الكل انتفى الجزء ، وليس بين نقيضيهما التساوى ، اذ لايصدق كلما تحقق الجزء تحقق الكل لصدق نقيضه ، وهو بعض ماتحقق الجزء لم يتحقق الكل . هذا خلف .

والجواب : ان التحقيق بحيث يندفع الشك ان النسبة بين المفهومين قد يكون باعتبار التحقق ، فان لوحظ جانب الحمل فبينهما عموم وخصوص من وجه يصدق موجبة جزئية مع سالبتين جزئيتين . اما الموجبة الجزئية ، فقولنا : بعض انتفاء الكل يستلزم انتفاء الجزء ، ويجوز كون كل جزءاً لكل آخر ، وهو ظاهر . واما السالبة الجزئية من جانب الكل ، اى ليس بعض انتفاء الكل انتفاء الجزء ، بان لايكون الكل جزءً لكل آخر ، وان استلزم انتفاء الكل انتفاء الجزء ، ولا يستلزم الاستلزام الحمل ، كطلوع الشمس وجود النهار . واما السالبة الجزئية من جانب الجزء ، فهى قولنا : ليس بعض انتفاء الجزء انتفاء الكل ، وان استلزمه على مامرّ ، كما لا يكون الجزء كـلاّ لجزء آخر ، وبين نقيضيهما تباين جزئى فى ضمن العموم والخصوص من وجه ايضاً . فيصدق بعض تحقق الجزء على النهج المذكور فى الانتفاء ، وليس بعض تحقق الكل تحقق الجزء ، على ما عرفت ، وليس بعض تحقق الجزء تحقق الكل ، كمامرّ . فلاانتفاض به على القاعدة المنطقية . وان لوحظ النسبة باعتبار التحقق كما بين القضايا ، فبينهما لا يكون الّا التساوى ، على ما هو المفروض ، وبين نقيضهما ايضاً كذلك يصدق كلما تحقق الكل تحقق الجزء ، وهو ظاهر ، وصدق كلما تحقق

الجزء تحقق الكل، لان الكلية والجزئية متضايفان لايجوز تحقق احدهما بدون الاخر، كالابوة والبنوة . فلامحذور ايضاً .

١٣- تشكيك. قال المنطقيون : الكليان اللذان بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضهما ايضاً هذه النسبة بعكس العينين . وهذا الحكم منتقض بالامكان العام والامكان الخاص ، فان بينهما عموماً وخصوصاً مطلقا ، وليس بين نقيضهما ، وهما اللاامكان العام واللاامكان الخاص هذه النسبة بعكس العينين ، لاستلزامه المحال . اذ لو كان بينهما العموم والخصوص المطلق بعكس العينين ، لكان اللاامكان الخاص اعم من اللاامكان العام ، فصدق كل ماليس بممكن عام فهو ماليس بممكن خاص ، ضرورة صدق الاعم على جميع افراد الاخص ونضمّه إلى قضية بديهية ، هى قولنا : كل ماليس بممكن خاص ، فهو اما واجب او ممتنع ، وعلى التقديرين يصدق عليه الامكان العام . فينتج : كل ما ليس بممكن عام ، فهو ممكن عام . وهو اجتماع النقيضين ، اذا المفروض ان ماليس بممكن عام نقيض للممكن العام ، فيلزم المحال ، ولابد من ملزومه فهو اما الصغرى اوالكبرى اوالهيئة التأليفية بينهما ، لكن الثانى بديهى الصدق ليس ملزوماً للمحال ، والثالث هياة الشكل الاول بديهة الصحة والانتاج ، فهو كذلك ، فتعين كون الاول ملزوما له ، فلم يصدق كلما ليس بممكن عام فهو ماليس بممكن خاص ، فلم يكن بينهما العموم والخصوص المطلق ، هذا خلف .

والجواب. ان فى الكبرى ، وهو قولنا : كل ماليس بممكن خاص ، فهو ممكن عام ، لايخلوا اما ان يكون الموضوع ، اعنى « ماليس بممكن خاص » بمعنى السلب او بمعنى العدول . فان كان الاول ، فلانسلّم الكبرى ، اذ السلب يصدق على المعدوم ، فيجوز ان يكون الموضوع معدوما ، فلايصدق . فهو ممكن عام ، لان الاثبات يستلزم الثبوت . وان كان الثانى ، فالكبرى مسلم ، لكن حد والاوسط لايتكرر بعينه ، لان ماليس بممكن خاص فى الصغرى بمعنى السلب ، لانه فرض كونه نقيضاً للامكان الخاص ، والتناقض باعتبار السلب لاالعدول ، وفى الكبرى بمعنى العدول ، فلايتكرر بعينه . فتامّل .

١٤ - تشكيك. قالوا : كل مفهومين لايخلو من احد النسب الاربع . فيرد عليهم

ان الجنس والحيوان مفهومان ، ولا يتحقق بينهما نسبة اصلاً ؛ اما التساوى ، فلانتفاء الموجبتين الكليتين بينهما بديهية ، واما التباين ، فلعدم تحقق السالبتين الكليتين بينهما ، اذ لايصدق لاشىء من الجنس بحيوان ، وان صدق لاشىء من الحيوان بجنس، واما العموم والخصوص المطلق ، فلعدم تحقق كلية اصلا ، كما مرت الاشارة اليه ، واما العموم والخصوص من وجه ، فلانتفاء موجبة جزئية ، اذ لا يصدق بعض الجنس حيوان لعدم صدقه لازمه ، وهو بعض الحيوان جنس ، لانه عكسه ،وعدم صدق اللازم ملزوم لعدم صدق الملزوم . هذا خلف .

والجواب ان النسبة التباين الكلى ، اذ يصدق : لاشىء من الحيوان بجنس ، وهو ظاهر؛ ولاشىء من الجنس بحيوان، لكذب نقيضه ،وهو بعض الجنس حيوان ، كماقررت انت من كذب لازمه واستلزام كذب الملزوم . وايضاً مر آنفاً ان اساس النسب الاربع على القضايا المحصورة المتعارفة بينهم ، وهى التى يكون صدق المحمول على الموضوع فيها من قبيل صدق الكلى على الجزئى ، وصدق الحيوان على بعض الجنس ليس صدق الشىء على فرده ، فلم يصدق بعض الجنس حيوان محصورة متعارفة ، بل الصادق ليس الا الحيوان جنس طبيعة ، فلو لم يصدق نقيضه ، اعنى السالبة الكلية ، للزم ارتفاع النقيضين ، وهو باطل ، فلانقيض به . واعلم ان بين النوع والانسان مثلاً ايضاً هذين الامرين من النقض والحل ، وكذا بين الفصل والناطق ، والخاصة والضاحك ، وغيرها . فانه لايصدق : بعض النوع انسان ؛ولا : بعض الفصل ناطق ؛ ولا : بعض الخاصة ضاحك ،وغيرها ، لما عرفت من الوجهين الدالين على كذبه ، ومنه يندفع شبهات اخرى سيجىء فى باب التصديقات.

١٥ ـ تشكيك. قالوا : الكلى منحصر فى خمسة : النوع والجنس والفصل والخاصة والعامة . فيرد عليهم ان المفهوم عندهم منحصر فى الكلى والجزئى، والمركب من هذه المفهومات او اربعة منها او ثلاثة او اثنين مفهوم ، ولايكون جزئيا ، لان ضم الكلى الى الكلى لايفيد جزئية ، فلابد ان يكون كليا ، والكلى لايلزم ان يكون له مصداق فى الواقع ، بل بحسب تجويز العقل فى النظر الاول ، مع قطع اللحاظ عن الواقع ونفس الامر ، كما فى الكليات الفرضية

فهو اى من تلك الكليات .

واجيب بانه يجوز ان يكون داخلا فى النوع ورد بان النوع جزء له والجزء لايكون محمولاً على الكلى . فكيف يقال عليه انه نوع ؟ ودفع بان الجزء لايحمل على الكلى من حيث هو جزء . واما اذا اخذ لابشرط ، فهو محمول عليه، كالحيوان المحمول على الانسان، اذا اخذ لابشرط . فتدبر .

١٦ـ تشكيك. قرروا ان وقوع الاعم لايتحقق الا بوقوع الاخص ، فيصدق كلما يثبت الاخص ثبت الاعم ، وهو ظاهر ، وكلما لم يثبت الاخص لم يثبت الاعم ، بناء على ماقرروا ، فيلزم كون مافرض اخص للشىء مساويا له . هذا خلف .

والجواب بالنظر فى السالبة الكلية بان يقال : ان اريد بالاخص الاخص المخصوص، فلانسلّم ان كلما لم يثبت الاخص لم يثبت الاعم ، لجواز وقوعه فى ضمن خاص آخر . ومعنى قولهم « وقوع الاعم لايتحقق الّا بوقوع الاخص » وقوع اخص ما. وان اريد به اخص ما، فالسالبة مسلمة ، ولامحذور فيه ، اذ الاعم واخص ما متساويان ، يصدق كلما وقع الاعم وقع الاخص ما ، وكلما وقع اخص ما وقع الاعم . واذا لم يكن اخص ما ، لم يكن الاعم ، وبالعكس . وهذا لاينافى كون الاخص اخص والاعم اعم . فتدبر. ومادة هذه من **السيد فخر الدين طاب ثراه .**

١٧ـ تشكيك . فى كلام القوم فى مبحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، وبيان كيفية اعتبار التصور فيه شرطاً او شطراً . ان الماهية ينقسم الى الماهية بشرط شىء والى الماهية بشرط لاشىء والى الماهية لابشرط شىء . فيلزمهم كون احد الاقسام ، وهو اللابشرط ، نفس المقسم ، وهو الماهية اذ ليس شرط ، بل اخذت بلاشرط . وايضاً يلزم كون المقسم قسيماً لقسمه ومبايناً له. وايضاً الماهيّة لابشرط شىء قد اخذت بشرط شىء فى الحقيقة ، لانه اخذ معها هذا القيد ، وهو كونه لابشرط .

والجواب ان المقسم هو الماهية التى كانت فى الواقع لابشرط شىء ، ولم يؤخذ معها هذا القيد بخلاف القسم ، فانه هو الماهية لابشرط المأخوذة معها هذا القيد . فكانها قيل :

الماهية التى فى الواقع لا بشرط شى ، ولا يصح التعبير عنه بشى ، و هى فى مرتبة السكوت امّا ماهية لابشرط بحيث الاخذ معها هذاالقيد اولا . والاول هى الماهية لابشرط ، والثانى اما مأخوذ بشرط وجود الشّىء ، او مأخوذ بشرط لاوجوده . فلا اشكال . و هذا هو الحقيق بجوابه .

واما ماقيل من ان المقسم ليس الماهيه بما هى هى ، بل حالها بالقياس الى عوارضها ، و يرجع مؤدى التقسيم الى ان حال الماهية اى معروض لابشرط فى الواقع ، اما حالها من حيث هى هى لا مأخوذاً مع العوارض وجوداً ولا عدماً ، و اما حالها من حيث اعتبارها مع العوارض وجوداً ، واما حالها مع العوارض عدماً . فالمقصود من التقسيم بيان الاعتبارات الثلاث التى للماهية بالنسبة الى مايعرضها من الحالات ، فهوعلى ماترى ، اذالمأخوذ مع لابشرط شىء وبشرط شى و بشرط لاشىء هى الماهية فيخرج البحث عن الموضوع . وان كان معناه ان الماهية حالها اما هذا واما ذاك واما ذلك ، فمفاده مفاد الاول . فتأمل .

١٨ـ تشكيك. قالوا : الكلى الطبيعى موجود فى الخارج. فيرد عليهم ان الكلى الطبيعى لو كان موجوداً فى الخارج ، على ماقالوا ، كالانسان مثلاً ، يصدق زيد عين الانسان فى الخارج ، اى يتحد معه فى الوجود فيه ، والانسان عين عمرو فيه وعين العين عين ، فزيد عين عمرو ، وهذا باطل يلزم على وجود الطبيعى فى الخارج بعين وجود الفرد ، كما تقرر عند القائلين به .

والجواب ان الحصة الانسانيه التى هى عين زيد فى الخارج غير الحصة الانسانية التى هى عين عمرو فيه . فهنافيه حصتان اثنان ، واما اتّحادهما ، فانما هو فى العقل ، بمعنى ان العقل اذاجرد زيداعن المشخصات والهوية الشخصيه ، حصل فى العقل ايضاً تلك الصورة بعينها . و اذا جرّد عمرواً عن المشخصات حصل فى العقل ايضاً تلك الصورة بعينها وكذا الامر فى سائر الاشخاص ، فهى فى الخارج اناسى متعددة ، و ان كان فى العقل كلها انسان واحد ، كما عرفت . فزيدٌ وعمرو وان كان عين الانسان فى الخارج ، لكن ليس الانسان امراً واحداً فيه بل امور مختلفة . وكذلك الكلام فى الطبيعة الجنسية بالنسبة الى الانواع .

الى الانواع ـ فاذا تقرر هذا ، فنقول : الدليل المذكور فى ابطال وجود الكلى الطبيعى قياس مساواة ، فلاينتج بدون المقدمه الخارجة ، ومعها يرجع الى صورة قياسين . هكذا : زيد عين الانسان والانسان عين عمرو ، فزيد عين عين عمرو ، و زيد عين عين عمرو ، و عين العين عين فزيد عين عمرو . فان اريد فى القياس الاول بقوله « و الانسان عين عمرو » الطبيعة التى عين زيد فى الخارج ومتحد معه فيه ، منعناه . وان اريد الطبيعة التى عين عمرو فيه ، سلمناه ، لكن لاينتج زيد عين عين عمرو ، لعدم تكرار الاوسط بعينه . فلاايراد . فتدبر .

و **قد يقال** فى ابطال وجود الجنس الطبيعى هكذا : وجود الجنس الطبيعى محال ، لتوقفه على نفسه ، و ما يتوقف على نفسه محال . و انما قلنا كذلك ، لانه موقوف على احد انواعه ، اذ لولم يوجد شئ من انواعه ، لم يوجد الجنس اصلاً ، لكن كل واحد من انواعه مفتقرٌ اليه ، لافتقار الكل الى الجزء ، فلزم توقفه على نفسه . و يجاب بان الجنس محتاج الى فصل احد انواعه ليتحصّل نوعا ، لاالى نوع من انواعه ، و الفصل لايحتاج الى الجنس ولاالى النوع ، لانه ليس كلاً بالنسبة اليهما ، بل المحتاج الى الجنس انواعه . فلااشكال ويجرى هذا الدليل فى النوع الطبيعى ايضاً بالنسبة الى اشخاصه ، والجواب الجواب . فتدبر .

١٩ ـ تشكيك . عندهم ان الكلى الخارج عن حقيقة الافراد بنوعيته منقسم الى مالا يمتنع انفكاكه عن معروضه ، سواء ينفكّ باحد الازمنة الثلاثة بالسرعة اوالبطؤ ، و لا ينفكّ ابداً مع عدم الضرورة ويسمونه بالمفارق والى مايمتنع انفكاكه . سواء كان بالنظر الى الوجود الخارجى اوالذهنى او بدون لحاظ خصوص واحد منهما و يسمىٰ باللازم ، والحال ان اللزوم محال باسره ، لاقتضائه التدبر ، بيانه انا ننظر فى شيئين ، فاما ان يكونا بحيث يجوز الانفكاك بينهما ، و ان لم يتحقّق اصلاً ، فلا لزوم او بحيث لايجوز الانفكاك فبينهما اللزوم ، على ما قالوا .

ثم نقول : لايخلو اما ان يجوز انتفاء ذلك اللزوم بينهما اولايجوز . والأول مناف لعدم جواز الانفكاك بينهما ورافع لما هو المفروض ، والثانى مقتضى لزوم الى اللزوم ، فثبت لزمان متباينان ، احدهما كيفية النسبة بين الشيئين ، و الثانى كيفية النسبة بينهما و بين اللزوم

الاول ، والكلام فی اللزوم الثانی كالكلام فی اللزوم الاول فهٰـهنا لزوم ثالث . و هكذا الی مالایتناهی ، لانه لو انتهی الی حدٍ لایكون بعده لزوم لاَختل امراللزومات ، ویسری الی اللزوم الاول ، فلا یكون الشیئان المفروضان متلازمان ، هذا خلف . فتسلسل اللزومات المتحققه فی نفس الامر ، وهو باطل بالبرهان الشهور الدال علی امتناعه . فاللزوم باطل . فانحصر الكلی الخارج عن حقیقة الافراد فی نوع هو المفارق ، سواء كان خاصة اوعرضا . عاماً فتأمل .

و التحقیق الحقیق بجوابه حق الجواب ان یقال : ان اللزوم ، و ان كان مصحح انتزاعه موجوداً فی الخارج ، لافعلیة له لافیه ولا فی الذهن ، الّابانتزاع العقل ایاه منه ، كما ان مصحح فرض الجزء المقداری ، و ان كان موجوداً فی العین ، لا فعلیه له فیه ، الّا بفرض الفارض ایاه فیه . والامر فی لزوم اللزوم ولزوم لزوم اللزوم . وهكذا . كالأمر فی اللزوم الاول ، كما ان الامر فی جزء الجزء وجزء جزء الجزء ، وهكذا . كالأمر فی الجزء الاول . وكما ان كل مافرض من الاَجزاء المقداریه یكون متناهیا ، ومالایفرض منها لاینتهی الی حد ، لایمكن ان یفرض بعده . كذلك حال كل ماانتزعه العقل من اللزومات و ما لم ینتزع منها ، وكما ان قبول فرض الإجزاء الی مالایتناهی لاَتناهیا ولایقضا لاتقتضی بالفعل الّا مایصح فرضها فیه ، كذلك انتزاع اللزومات الغیر المتناهیه الاَیقضیه لایقتضی بالفعل الّا مایصح انتزاعها منه كما لاَ تسلسل هناك كذلك ههنا ، و لیس هناك تسلسل ، فلیس ههنا تسلسل ، وهذا مراد من قال ان التسلسل فی الامور الاعتباریه غیر محال . فتدبر ، فانه وجدانی لایحتاج الی البرهان .

وماقیل فی الجواب بان ماذكر من الدلیل عَلی كون اللزوم محالاً ان استلزم المطلوب تحقق الازوم ، وهو خلاف مدعی المستدل ، وان لم یستلزم فلامحذور ، لیس علی ماینبغی . اذ للخصم ان یقول : لیس عندی لزوم و لا استلزام ، و الدلیل علی بطلانه منتهی علی المقدمات المسلّمة عندكم . وكذا الجواب بالنقض باللزومات البینة ، فانه و ان تمّ فهو غیر شامل . و امّا الجواب بان جواز الانفكاك امّا ان یكون لازماً لموصوفه ، فقد تحقق

اللزوم ، و ان لم يكن لازماً ، امكن امتناع الانفكاك ، ففيه انّه لقائل ان يقول : نحن نستدل على عدم وقوعه ، نقول فى رد هذا الجواب : ان جواز الانفكاك مفارق ، لكن يدوم لموصوفه ، وهو لايقتضى الّا امكان الذاتى لامتناع الانفكاك ، كالسكون للفلك . فلم يندفع مادة الشبهه بالكلية . فتامل .

٢٠ ـ تشكيك. قد تقرر عندهم ان المعرف مايكتسب به التصورات ، كما ان الحجة مايحصل به التصديقات ، مع ان الاكتساب وتحصيل شيء لم يحصل باطل باسره ، لان الشّيء المطلوب تحصيله بالنظر والاكتساب امّا معلوم اومجهول . والاول ملزوم لطلب حصول ما هو حاصل ، والثانى يستلزم طلب المجهول المطلق ، وكلاهما باطلان . فالنظر والاكتساب كذلك .

والجواب انه يجوز ان يكون شيء معلوما من وجه ومجهولاً من وجه آخر ، كالجسم مثلا ، فانه معلوم من حيث انه موجود ذو وضعٍ مالٍ للمكان متحرك اوساكن ، ومجهول من حيث حقيقته التى هو بها هو كالهيولى والصورة . فمن حيث هو معلوم نشرع فى اكتسابه ، و من حيث هو مجهول نكتسبه ؛ ولما كان المطلوب تحصيله هو ذو الوجهين من وجه لا نفس الوجه ، فلا محذور اصلاً . فتدبر .

٢١ ـ تشكيك. قالوا : ان الحدّ لايفيد الّا تصوراً ، وهو من الموصل الى التصورات ، لا التصديقات . قيل : كيف يصّح على هذا قول جبرئيل ع فى جواب الرسول ص ع صدقت حين سأله عن حقيقة الايمان ، وقال له اخبرنى عن الايمان ، فقال الرسول ص ع : الايمان ان تومن بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر ، فقال جبرئيل : صدقت . فان الرسول ص ع عرّف الايمان. وعلى ماذكرت من ان الغرض من التعريفات التصوير لايصح لجبرئيل ان يقول فى الجواب : صدقت ، لان التصديق انما يكون فى القضية على ماقلت.

والجواب ان التعريف انّما يستقيم ، اذا كان المعرف مساوياً للمعرّف. فلقوله ص ع جهتان ، جهة التصور وهى جهة التعريف ، وجهة التصديق اى ماصدق عليه الايمان ، صدق عليه الاعتقاد بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الاخر ، وبالعكس . فتصديق جبرئيل ع راجع

الى جهة التصديق ، لاالى جهة التعريف والتصوير. فتامل . وكأنّ صاحب القسطاس انما نظر الى جهة التصديق ، لاالى جهة التعريف ، حيث قال : ولاخفاء فى ان البحث انمايقع فيما فيه حكم ما بنفى اواثبات ، وهو ينقسم الى التعريفات و الى المسائل ، لان الحكم بين الشيئين ان كان بان احدهما معرف للآخر ، فهو الاول ، و الّا فهوالثانى . انتهى . ولا يخفى ان الحكم المشهور باطلاقه غير صحيح على ما عرفته ، الّا بتوجيه صحيح . فتامل.

٢٢ـتشكيك. تقرر عندهم ان التصور قسمان ، كسبى و بديهى. والاول اكتسابه من الثانى ، وهو غير محتاج حصوله الى نظر وكسب وتعريف . فيرد عليهم انهذا مخالف لماصرحوا به القوم من تعريف الكيفيات المحسوسة ، مثل الحرارة والبرودة والرطوبة ،واليبوسة ، حيث قالوا : الحرارة هى معرفة للمتشاكلات وجامعة للمتخالفات ، والبرودة بالعكس ، والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل ، واليبوسة بالعكس مع ان الكيفيات المحسوسة بديهيات.

والجواب ان البديهى هوالذى لايحتاج الى التعريف والنظر والكسب ،واللازم منه ليس الّا عدم احتياجه الى التعريف ، لانه لايحتاج الى التنبيه . وما ذكروا القوم فى بيانها منبّهات لها لاغير . فتامل .

باب التصديقات

١ـ **تشكيك.** عرفوا القضية بانها قول يصحّ ان يقال لقائله: انه صادق اوكاذب. واعترض اليه بان هذا التعريف غيرجامع ، لان قولنا: «كل كلامى فى هذه الساعة كاذب» ولم يتكلم بغيره قضيّة بلاريب ، ولا يصدق عليه التعريف المذكور، اذ لا يصح ان يقال لقائله: صادق ، لاستلزامه كونه كاذبا ، واللازم باطل ، لانّه كذب على تقدير الصدق ، والملزوم مثله ، فلا يوصف بكونه صادقا . ولا يصح ايضا ان يقال: انه كاذب ، للزوم كونه صادقاً، والتالى باطل ، لانه صدق على فرض الكذب ، و مقدمه كذلك ، فلا يكون كاذباً. فثبت انه لا يصح لقائله ان يقال: انه صادق اوكاذب ، اذ لابد فى صحة حمل المفهوم المردد على شىء من صحة احدهما فى الواقع . و لذا لا يقال : المجرد اما ساكن او متحرك ، سيما على سبيل منع الخلوّ ، كما اعتبر فى تعريف القضية . وايضا فانه لمّا لم يكن صادقاً يكون كاذبا ، و لما لم يكن كاذباً يكون صادقا. فهو صادق و كاذب معاً . والتعريف باعتبار منع الجمع والخلوّ ، كما ليس يخفى.

والجواب ان هذا التعريف للقضيةِ باعتبار نفس طبيعتها ، اعنى ثبوت شىء لشىء اوسلبه عنه ، مع قطع النظر عن الخصوصيات ، فمحصّل التعريف ان القضية قول اذا جرّد النظر فيها عن خصوصية المتكلم وخصوصية الموضوع والمحمول ، ويلاحظ بعنوان انه ثبوت شىء لشىء او سلبه عنه ، يصحّ لقائله ان يقال: انه صادق اوكاذب ، اى هذا المفهوم المردد . فلا يرد اخبار الله وملائكته و رسله و اخبار الائمة وساير الصادقين والاخبار البديهية مثل: السماء فوقنا ، والارض تحتنا، واجتماع النقيضين محال ، والقول المذكور ايضا، لانه اذا جرد عن خصوصية المحمول ، و يلاحظ بعنوان ثبوت شىء لشىء ، يصدق عليه

التعريف المذكور بلا محذور. الاترى انه لو بدل قوله «كاذب» بقوله «صادق»، لا يرد الاشكال. و امّا الجواب بانّ هذا الكلام ليس بقضية بل انشاء ، فلا ينتقض تعريف التصديق به ، فليس بشىء . فتدبر .

لكن الاشكال فيه من وجه اخر ، وهو انه ثبت عند القوم ان القضية فى الواقع ، اية قضية كانت و باية خصوصية وقعت ، لا يخلو من الصدق والكذب . فهى فى الواقع امّا صادقة او كاذبة . فيرد ذلك الايراد المذكور باى التقديرين على ماذكرته ، وجوابه غير خال عن حال الاشكال والصعوبة . ولذلك سمى شبهة جذر الاصم . و يمكن الجواب بعد تمهيد مقدمة ، هى ان قول القائل: «كل كلامى فى هذه الساعه كاذب » يتصور على وجهين ، احدهما ان يكون الحكم بالكذب على مفهوم كلامى ومسمّاه ، بان يكون القضية طبيعية ، التقدير ان مفهوم كلامى ، اى ما تضمّن الكلمتين مع الاسناد مضافاً الى ياء المتكلم ، كاذب . والثانى ان يكون الحكم بالكذب على فرده ، وهو قول القائل : كلامى كاذب ، اذ فرد له سوى ذلك . فان اريد الاول ، نختار انه كاذب ، اى لا يثبت له هذا المحمول ، اعنى كاذب . فقوله : لو كان كاذباً لكان صادقا ، اذ رفع الكذب يستلزم ثبوت الصدق ، ممنوعٌ . وانما يكون كذلك ، لو كان مفهوم كلامى خبراً ، وهو غير مسلم ، لكونه مركباً ناقصاً تقييدياً فهو كما لا يكون كاذباً لا يكون صادقاً ايضاً ، فلا محذور ، وان اريد الثانى ، نختار انه صادق قوله ؛ لو كان صادقا لكان كاذباً ، اذ محصّله حينئذ ان ما صدق عليه كلامى فى هذه الساعة الذى هو منحصر فى قولنا هذا ، اعنى «كلامى كاذب» كاذب . فبفرض صدقه لا يلزم الّا رفع كاذب عنه ، اعنى عن الكلام مضافاً الى ياء المتكلم ، وهو ملزوم لثبوت صادق له لاغير . ففرض صدق «كلامى كاذب » كاذبٌ يستلزم كلاماً آخر ، وهو قولنا كلامى صادق لاغير . ولتلك الشبهه ستة اجوبة اخر لا يليق طولها بعرض هذه الرسالة . فتامّل .

٢ـ تشكيك. عندهم ان الحكم على الشّىء مستدع لتصوره بوجه ما ، سواء كان بالحد اوالرسم. فيرد عليهم انه لو صدق هذا الحكم ، لصدق لاشىء من المجهول المطلق بمحكوم عليه مادام مجهولا مطلقا ، وهو مستلزم للحكم على المجهول المطلق حين هو مجهول مطلق ، كما فى

هذه‌القضية . فيجتمع لاشيء من‌المجهول المطلق بمحكوم عليه‌مادام مجهولاً مطلقاً ، على ما هو مفاد هذه‌القضية ، و بعض المجهول المطلق محكوماً عليه حين هو مجهول مطلق ، اذحكم فيها على‌المجهول المطلق ، لانه الموضوع لها . وليس ذلك الّا اجتماع‌النقيضين . فاللازم باطل ، والملزوم مثله .

والجواب . انه لمّاكان صدق‌العنوان‌على‌الذات باحد الآزمنة الثلاثة ، وغيرمختص بزمان الاتصاف ، فالحكم على افراد هذا العنوان حينئذ كونها معلومة متصورة بهذاالعنوان بانها ليست بمحكوم عليها ، لا على هذاالحال المعلومية ، بل على تقدير عدم العلم بها بوجه ما ، و فى زمانه . ولايخفى ان كونها ليست بمحكوم عليها فى زمان وعلى تقدير ، لايناقض كونها محكوماً عليها [بهذا هى] بهذا الحكم على تقدير آخر و فى زمان غيره . فلامحذور . فتدبر .

٣ ـ تشكيك. قالوا : لابدّ فى صدق القضية الموجبة من وجود الموضوع ، لان الايجاب ، اى ثبوت شيءلشيء ، يقتضى ثبوت المثبت له . واعترض عليه باناترى بعض الاحكام الصادقة فى نفس الامر ، بحيث لايمكن تحقق المحكوم عليه فيه فى‌الواقع ، مثل حكمنا بان « زيد حجر» قضيّة مثلاً ، او« زيد حجرٌ» مناقض ل« زيدليس‌بحجر » ، فانهما حكمان صادقان ، مع عدم وجودالمحكوم عليه لهما فى نفس‌الامر ، اذالمحكوم عليه ليس الّا « زيد حجر » ولايمكن تحقّقه‌اصلاً .

والجواب . ما هو المقرر عندهم استدعاء الايجاب وجود الموضوع ، ان‌كان الحكم خارجا فخارجا ، وان‌كان ذهناًفذهنا . وقولنا « زيد حجر » قضيةٌ معناه انهاقضيةٌ ذهنيةٌ محصلها ان « زيدٌ حجر »فى‌الذهن ، اى هذاالمركب‌فيه موصوف بانه قضية بحسب‌نفس الامر ، لا غير قضية من‌المركبات ، اذ لهذا المفهوم المعبر بهذاالوجه موضوع هو «زيد» و محمول هو حجر ، ونسبة و ان‌كان كونها قضية فى‌الواقع باعتبار كونها قضية كاذبة و فى ضمنها ، والمقيد مستلزم للمطلق ، مثل قولنا : اجتماع النقيضين محال فى‌الخارج ، اذمحصّله ان اجتماع النقيضين هذا المفهوم فى‌الذهن موصوف بالاستحالة الخارجية بحسب‌الواقع ،

لا بالامكان فيه ، فانه غير موصوف بهذا فى الذهن ، على ماهو امره بالنظر الصحيح . ولا شك ان الموضوع فى القضيتين موجود فى الذهن . واما صدق هذين الحكمين فهو بمطابقة النسبة المعتبره المنتزعة عن موضوعها ، اعنى زيد حجر . واجتماع النقيضين ، الحاصلين فى الذهن ، اى نسبة كونه قضية ًكاذبة الى الاول ، ونسبة الاستحالة الخارجية الى الثانى ، للنسبة الخارجيه عن هذه الملاحظة والانتزاع التى تحققت لهما باعتبارٍ لهما الثانية ، بالنظر الى الواقع ، وان لم يكن اعتبار وانتزاع اصلا ، بل معتبر و منتزع ايضا ، اذ كان انتزاع المحمول والنسبة على ماهى عليه بحسب الواقع ، ولامعنى لكون الحكم صادقا الا كون النسبة المعتبرة بوجه مطابقة لخارج . هذه النسبة ، سواء كانت النسبة الخارجة عن هذه النسبة الملحوظة المنتزعة متحققة فى الخارج والعين ، بان يكون المنسوب اليه المنشأ للانتزاع عينياً ، اولا كما فى الذهنيات ، فان كل مفهوم فى الذهن له نسبة الى الخارج بامكان الحصول فيه او الامتناع . فلو اعتبر النسبة المنتزعة على ما هو عليه من الحصول وعدمه بالنسبة الى الواقع ، فالحكم صادق . وان اعتبر وانتزع على غير ماهو عليه بالنسبة اليه ، فهو كاذب . فتدبر .

٤ـ تشكيك . تقرر عندهم انه لابد فى القضية من تقييد افراد الموضوع بالامكان ، اذ لولم تقيد لم يصدق كلية حقيقية اصلا : امّا الموجبة ، فلان من افراد الغير الممكنة للانسان مثلا انسان لايتصف بالحيوانية ، فلايصدق كل انسان حيوان حقيقة ، لصدق نقيضه ، وهو بعض الانسان ليس بحيوان ؛ وامّا السالبة ، فلانه ايضا من افراده الغير الممكنة انسان متصف بالحجرية ، فلايصدق لاشىء من الانسان بحجر حقيقة ، لصدق نقيضه ، و هو بعض الانسان حجر ، على ما قرروا وابسطوا الكلام عليه .

و فيه انه لقائل ان يدعى نقيض المقدمة المذكورة ، و يقول معارضا : عدم التقييد بهذا القيد لايستلزم عدم صدق كلية اصلا ، اذ لو استلزمه لصدق لاشىء من الحقيقة الكلية السالبه بصادقة ، والملازمة ظاهرة ، والحال ان هذه قضية سالبة كلية حقيقية غير مقيدة بقيد الامكان ، فلو استلزمه ، لايستلزم النقيض ، اعنى لا شىء من الحقيقة السالبة الكلية بصادقة وبعض السالبة الكلية الحقيقية صادقة كما هذه القضية فاللازم باطل ، وكذا الملزوم .

فثبت مدعانا.

والجواب ان هذا الصدق غير مضر، لان صدقها مستلزم لكذبها، لكونها من عنوان نفسها، فيكون كاذبة على تقدير كونها صادقة. واما هذا المحال، اى الكذب على تقدير الصدق، ليس منشاء حكمهم بوجوب التقييد، بل عدم التقييد، فيكون باطلاً مثله. و حاصل الاستدلال ان الافراد، لواطلقت ولم تقيد بالامكان، لم يصدق كلية، سواء فرض صدق شىء منها ولزم الكذب كما هذه الكلية السالبة التى صدقها يستلزم كذبها، اولا. فيكون عدم التقييد مستلزماً لجمع النقيضين، فيكون باطلا. و يمكن النقض على تلك المقدمة بان يقال: ليس دليلكم لجمع مقدماته صحيحاً، لانه لو صدق، لايستلزم المحال، اى الكذب على تقدير الصدق، و يجاب بمنع الاستلزام، بل هو لازم من عدم التقييد بالامكان. ولو تمسك الناقض باجراء الدليل و تخلف الحكم، فالجواب ان الجريان مسلم والتخلف ممنوع، والسند ظاهر.

٥- تشكيك. قالوا: السالبة الكلية تنعكس الى سالبة كلية، خصوصاً اذا كان ضرورية. فيرد عليهم انه يصدق لاشىء من الانسان بنوع، اذ الحكم فى المحصورة على الافراد، ولا يصدق لاشىء من النوع بانسان، لصدق نقيضه، وهو بعض النوع انسان.

والجواب ان العكس من احكام القضايا المحصورة، لا الشخصية ولا الطبيعيّة، اذ هم لايبحثون عنهما مع انه يمكن الاستدلال على هذا المدعى ايضا. امّا الاول، فلان قولنا: زيد كاتب مثلا، لاينعكس اصلا. ولو قيل: كاتب زيدٌ، كان الموضوع ايضا زيداً والمحمول كاتب قدم لغرض من الاغراض، اذ المفهوم لايكون موضوعا ومحكوما عليه الّا فى الطبيعيّة، وكون هذه طبيعيّة باطل، الّا ان يراد بالكاتب الذات و بزيد المسمى بزيد، فحينئذ ليس عكسا لذلك ولازما له، اذ الاول ماحكم فيه على الذات المعلوم بكونه مسمى بزيد والمجهول بكونه كاتبا بانه كاتب، و هو لايلزمه الحكم على الذات المعلوم بكونه كاتبا المجهول بكونه مسمّى بزيد. وان اريد به الذات المعلوم بكونه كاتبا ومسمّى بزيد وحكم عليه بانه مسمّى بزيد، كان لغواً، مع انه ليس بلازم للحكم الاول. ولو انعقد زيد كاتب بالنظر الى ذات

يكون معلوم الكتابة والتسمية بزيد اولا ، ويقال صدق زيد كاتب والكاتب زيد ،و الثانى لازم للاول ، نقول ان هذا بحسب الاتفاق و من خصوص المادة ، على ماعلمت ،والحال ان احكامهم كلية لازمة لجميع افراد ما هوحكم له ،كما صرحوا به ،على ان هذا ايضا لغو محض .

و اما عدم انعكاس الطبيعة ، فلانه صدق طبيعة الحيوان جنس ، اى يصدق عليه انه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ، ولايصدق انمفهوم الجنس وطبيعته حيوان ، اى جوهر جسم حساس ، وهو ظاهر . فثبت ان العكس من احكام القضايا المحصورة . فنقول انهم صرحوا فى بحث تحقق المحصورات بان فيها عقدان ، عقدالوضع وعقدالحمل. اماالاول فهو المشهور ، و اماالثانى فهو الحكم على ما صدق عليه الموضوع من الافراد بانه صدق عليه مفهوم المحمول ، صدقا من قبيل صدق الكلى على الجزئى . فلاشك انه كماصدق لاشىء من الانسان بنوع محصورة معتبرة عندهم ، صدق لاشىء من النوع بانسان لكذب نقيضه ، و هو بعض النوع انسان ، اذلايصدق على النوع انه انسان محصورة . والّا ، لزم ان يكون بعض النوع فرداً للانسان مع افرادالنوع الحقيقى ليست الّا شىء ، صادق ايضا،لان عكسه ، وهو بعض الانسان نوع ، غير صادق ، و عدم صدق لازم ملزوم لعدم صدق الملزوم . فلاانتقاض. وهكذاالامر فى قولنا: لاشىء من الحيوان بجنس ، ولاشىء من الجنس بحيوان ، بلاتفاوت .

٦ـ تشكيك. قالوا: الموجبة الجزئية تنعكس الى موجبة جزئية. فيرد عليهم انه يصدق بعض النوع انسان ، ولا يصدق بعض الانسان نوع ، لصدق نقيضه ، و هو لاشىء من الانسان بنوع ، لان الحكم فى المحصورة على افراد الموضوع كما عرفت .

والجواب انه كما لايصدق بعض الانسان نوع ، كذلك لايصدق بعض النوع انسان محصوره ،كما مر تحقيقه فى الفصل المتقدم على هذا الفصل بلافصل ، فتذكر .

٧ـ تشكيك. قدتقرر عندهم ان المشروطة العامة تنعكس بعكس النقيض الى العرفية العامة ، والحال ان الحكم منتقض بقولنا : كل معدوم مطلقا ، مادام معدوما مطلقا، يمتنع

الاخبار عنه ، اذهى مشروطة عامة ، ولاتنعكس الى العرفيـّة العامة بعكس النقيض ، لانه لايصدق كل ما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ، مادام يمكن الاخبار عنه ، لصدق نقيضه ، اعنى السالبة الجزئية الحينية المطلقة ، وهى بعض مايمكن الاخبار عنه فهومعدوم بالفعل ، حين هو ممكن الاخبار عنه ، اذوصف العدم ليس ضروريا لبعض المعدومات ، فهو فى حال العدم يتصف بامكان الاخبار عنه ، وان كان الاخبار فى حال الوجود ، كما انه متصف بامكان الوجود فى تلك الحال .

وتحقيقه ان امتناع الاخبار الماخوذ فى اصل القضية ، اى المشروطة العامة ، ليس الّا الامتناع الناشى عن وصف العدم مادام معدوما ، وهو لا ينا فى الامكان الذاتى ، بل المقابل له و نقيضه ليس الّا الامكان الاستعدادى للاخبار عنه ، فهو غيرمحمول الّا على المستعد للاخبار عنه ، و هو الموجود ، حال كونه موجوداً ، بنحو من الانحاء . فالصادق ليس الّا العرفية العامة و نقيضه غيرصادق لما عرفت . فتامل . ولايخفى انه يندفع بهذا ايضا .

و ما يقال انه يصدق قولنا : كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود ، بشرط كونه معدوم العلة ، ولايصدق عكس نقيضه ، وهو كل ما امكن وجوده ، فمادام امكن وجوده ، يكون علته موجوداً ، لصدق نقيضه ، وهو بعض ما امكن وجوده يكون علته معدومة ، حين هو ممكن الوجود بلاتفاوت . فتدبر .

٨ـ تشكيك. قالوا : ان الحكم المتصلة اللزومية هى التى يتحقق الملازمة من طرفيها ، المقدم والتالى ، وانها قد يتالف من المحال وماينافيه . ولهذا يتجـّه ان يقال ان المحال قد يستلزم نقيضه . وفيه انه يرد الاشكال بان المتصله اللزومية المعبرة عندهم ، لو تحقق بين المحال وماينافيه ، مثل اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلاً ، كقولنا : لو تحقق اجتماع النقيضين تحقق ارتفاعهما ، كانت بين المحال وماينافيه المنافاة والملازمة . امـّا المنافاة ، فظاهرة . وامـّا الملازمه ، فبناءً على ماقالوا من تحقق الملازمة فى القضية المعبرة عندهم بعنوان اللزومية . والحال ان المنافاة تصحـّح الانفكاك بين الشيئين ، والملازمة تمنعه ، و تنافى اللوازم دال على تنافى الملزومات . فلمـّا كان جواز الانفكاك اللازم للمنافاة منافياً لاستحالة الانفكاك اللازم للملازمة فالمنافاة والملازمة متنافيان . فاذا كان

بين طرفى المتصلة اللزومية يجب ان يتحقق الملازمة ، كما قالوا ، لزم اجتماع المتنافيين فيها بحسب نفس الامر ، و انه محال .

والجواب انيقال : ان اريد بكون المنافاة مصححاً للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما فى الواقع بدون الاخر ، فهى والملازمة متنافيان ، لكنه ممنوع ، اذيجوز ان يكون كلاهما ممتنعين فى الواقع كمابيّنّا . وان اريد انه مصحح لقولنا : لوتحقق احدهما ، لم يتحقّق الاخر ، فمسلم . لكن لمّا كان بينهما الملازمة ، صحّ انه لوتحقق احدهما تحقق الاخر ، ولامنافاة بين الشرطيّتين على تقدير المحال . بل ليس الكلام الّا فيه . على انه لوسلّم المنافاة بينها ، يمكن ان يقال هذا محال آخر يستلزم المحال الاول ، كاستلزامه نقيضه ، اذ المحال قديستلزم المحال . فتدبر ، فانه دقيق .

٩ـ تشكيك. قالوا : ان صدق المتصلة و كذبها يصدق الحكم بين المقدم والتالى و كذبه ، سواء كان الطرفين صادقين ، نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً ، او كاذبين ، نحو ان كان فيهما الهة الّا الله لفسدتا ، اوكان المقدم كاذبا والتالى صادقا ، نحو ان كان الانسان ناهقا كان حيواناً ، ولايصدق من مقدم صادق و تال كاذب ، لانه يلزم اما صدق الكاذب ، لان صدق الملزوم مستلزم لصدق اللازم ، والمفروض انه كاذب ، اوكذب الصادق ، لان كذب اللازم مستلزم لكذب الملزوم ، والحال انه صادق ، كقولنا : ان كان الانسان حيواناً كان ناهقا . و يرد عليهم انهم قائلون بان الموجبة الكلية اللزومية تنعكس الى الموجبة الجزئية . فاذا صدق اللزومية من مقدم كاذب و تال صادق ، كما قالوا ، كان عكسه ايضاً صادقا . وليس هو الّا المركب من المقدم الصادق والتالى الكاذب . فيلزمهم التناقض والحكم بصدق امرين متناقضين .

واجيب بان الحكم الاول انه لايصدق من المقدم الصادق والتالى الكاذب القضية اللزومية الكلية ، و الحكم الثانى انه يجوز صدق المركب منها جزئيةً ، فلا تناقض . واعترض عليه انه يلزم على هذا الجواب محذور آخر ، وهو صدق عكس قولنا لزومية كلما كان زيدٌ ناهقا كان حيوانا ، و هو قديكون اذا كان زيد حيواناً كان ناهقا لزومية ، والحال

ان التالى غير لازم للمقدم ولا يصدق ايضا ، اذكون زيد حيواناً لايلزمه كونه ناهقا ، والا لكان كل ماكان حيواناً كان حماراً ، والتالى باطل .

والجواب ان كلية اللزومية باعتبار الحكم باللزوم فى جميع الاوقات وعلى جميع الاوضاع ، والجزئية باعتبار الحكم فى بعض الاوقات و على بعض الاوضاع فيصدق العكس ، اذ مفاد هذا المقدم ، اعنى مجرد كون زيد حيوانا لابشرط ، بدون اعتبار الانسانية فيه و ملاحظة الناطقية معه ، كما ان محصّل معنى ان كان زيد حيوانا من الاوضاع الممكنة الاجتماع معه وضع كونه فى ضمن الحيوان الذى فى الحمار وساير انواعه ، لان كون زيد حيواناً لابشرط ليس فى مفهومه ما ينافى شيئاً من ذلك ، اذ هو جنس مشترك بين جميع انواعه ، وليس معه ملاحظة تميز نوع عن نوع آخر منه فمرجعه الى انه اذا كان زيد حيوانا فى بعض الاوقات و على بعض الاوضاع ، و هو وضع كونه حيواناً الذى فى ضمن الحمار ، لكان ناهقا ، ولا شك فى صدقه لزوميه ، واللزوم بينهما ظاهر. والسّر فيه ان المقدم الصادق والتالى الكاذب ، اذا كان جزئيه ، يرجع الى المركب من الكاذبين ، فلايلزم شىء من المفسدين المذكورين اولا ، بخلاف ما اذا كانت كليةً ، فانه لايمكن ارجاعه اليه . فتدبر .

و يمكن تقرير الاعتراض بوجه آخر ، و هو ان هذا التوجيه لاندفاع التناقض لايصح فى نفسه ، وان ارتفع به لتدافع ، والقواعد البرهانية لابد من صحتها فى نفس الامر. و انما قلنا انه لايصح ، لان القضية المتصلة المذكورة ، كما لايصدق كلية لزومية لايصدق جزئية لزومية ، اذ كما لايصدق قولنا : كلما كان زيدٌ حيوانا كان ناهقا ، لايصدق قولنا: قد يكون اذا كان زيد حيوانا كان ناهقا ، لان المراد « بالحيوان » الحيوان الذى فى ضمن الحمار ، اوالحيوان الذى فى ضمن الانسان ، اولابشرط . فان كان الاول ، كان المقدم ايضا كاذبا ، فخرج عن موضوع البحث ، والثانى غير محمول ، والثالث محمول ، لكن الحكم لزومية غير صادق .

وحينئذٍ **الجواب** ان نختار الشق الثالث ، ويقال: قولهم « اللزومية لا يصدق كلية من مقدم صادق و تال كاذب ، بخلاف الجزئية » مبنى على ان الجزئية يرجع الى المركب

من الكاذبين ، كما عرفت فى التقرير الاول . ولايلزم شىء من المحذورين ، بخلاف الكلية ، فانه مستلزم لاحدالمحالين . فتامل .

١٠ـ تشكيك. عندهم ان المتصلة اللزومية قديكون كلية وقد يكون جزئية ، والحال ان اللزوم ، اعنى امتناع الانفكاك بين المقدم والتالى ، فى الكلية ظاهر ، و امّا فى الجزئية ، فلامعنى للزوم فيها ، اذ مفهومها تخلّف التالى عن المقدم فى بعض الاحيان ، وهو ينا فى اللزوم بين طرفيها . مثلاً ، قولنا : قديكون اذا كان الشّىء حاراً كان ناراً ، لزومية جزئية ، و مفهومه تخلف كون الشىء ناراً عن كون الشىء حاراً ، بان يكون جسماً آخر من الاجسام الحارة ، فلم يكن بينهما اللزوم الذى هو استحالة الانفكاك ، فلامعنى لكون الجزئية لزومية .

والجواب ان حاصل هذه اللزومية الجزئية الحكم باستحالة الانفكاك بين الطرفين فى بعض الزمان وعلى بعض الاوضاع الممكنه . فمحصّله يرجع الى ان كون الشىء حاراً على وضع يتلبس بنوع حرارة النار تلبساً طبيعياً يستلزم كونه ناراً ، لامطلقا وعلى جميع الاوضاع . فاللزوم ، اى استحالة الانفكاك ، بين ذلك المقدم المأخوذ بذلك التقدير و بين التالى ، ظاهر ، فلاسترة فيه . وتفصيله ان اللزوميّة الكلية هى التى حكم بين طرفيها باللزوم الكلى ، اى اللزوم مطلقا على اى تقدير كان من التقادير الممكنة الاجتماع من المقدم ، و باى وضع اخذ المقدم فى الاوضاع الممكنة الاجتماع معه ، كقولنا : كلما كان الشىء انساناً ، سواء كان على وضع الكاتبيّة والشاعرية والناطقية والمشى والتكلم والنوم واليقظة والاكل والشرب وغيرها من الاوضاع الممكن الاجتماع معه ، و فى اى زمان كان ، كان حيواناً . اى يستلزم ذلك الكون هذا الكون . واما الجزئية فهى التى حكم فيها باللزوم الجزئى ، اى اللزوم المقيد بكون المعدوم على بعض الاوضاع الممكن التحقق معه ، كقولنا : قديكون اذا كان الشىء حيواناً كان انسانا ، اى على بعض الاوضاع ، و هو وضع كونه ناطقا او شاعراً او كاتبا اوصادقا ، لامطلقا . فمعناه كون الشىء حيوانا ، حال كونه متلبسا بالناطقية مثلاً ، يلزمه كونه انسانا فتدبر ، و قس عليه جميع الجزئية اللزومية ، فانه يستقيم معنى اللزوم بين طرفيها على الوجه المعتبر عندهم .

١١- تشكيك. قالوا ان المنفصلة الحقيقية هى التى يكون التنافى بين جزئيها وجوداً وعدما ، و يمثلون لها بقولهم : العدد اما زوج و اما فرد ، مع انه لايكون التنافى مابين كون العدد زوجا وكونه فرداً ، اذ يجوز عدد لايكون زوجاً ولافرداً كدورات الفلك ، فانه ليس فرداً لكون كل فرد اقل من الزوج الذى فوقه بواحد ، فيكون متناهيا ، وليس ايضا زوجا ، اذ كل زوج اقل من الفرد الذى فوقه بواحد ، فوجب كونه متناهيا ايضا ، فهى ليست فرداً ولا زوجا ، لكونها غير متناهية بالبرهان .

و يمكن **الجواب** بان الدورات للفلك فرد . وقوله « و كل فرد يكون اقل من زوج الذى فوقه بواحد » غير مسلم . و انما ذلك فى فرد متصور فوقه زوج . ولاشك انه على تقدير عدم التناهى ، لايتصور ذلك ، بل كل زوج يتصور يكون داخلاً فيه ، وكذا الامر فى الزوج . لايقال : كونه زوجا غير جائز ، اذ لو كانت زوجا ، كانت متناهية لانها حينئذٍ يكون منقسمة الى متساويين ، والنصف المفروض من اليوم الى الطرف الماضى متناه ، وهو مساو للنصف الاخر ، فيكون المجموع متناهيا . لانا نقول : يجوز كون كل من النصفين المتساويين غير متناه ، اذ كل حدٍ فرض انه نصف لها يحتمل ان لايكون نصفا لها ، بل مافوق هذا الحد ايضا كان داخلاً فى النصف . وهكذا الامر الى غير النهاية ، فلايلزم كون مجموع النصفين المتساومين متناهيا. وكذلك الكلام فى تقسيمها الى الثاث وساير الاجزاء . **فتأمّل .**

١٢- تشكيك. قالوا المنفصلة الحقيقية قد يتركب من اجزاء ثلاثة ، مثالها العدد اما زائد او ناقص اومساو ، مع انه قد تقرر عندهم ان عين احد جزئى المنفصلة مستلزم لنقيض جزء الاخر ، وبالعكس . فيلزمهم كون اجزاء المنفصلة الحقيقية ، مع وجوب التنافى بينهما وجوداً وعدماً ، مستلزما احدها الاخر . مثلاً ، فى المثال المذكور ، على ماقرروا ، يلزم ان يكون كون العدد زائداً مستلزما لكونه غير ناقص ، وبالعكس ، وكونه غير ناقص مستلزما لكونه مساويا ، و بالعكس. فيكون كونه زائداً ، مستلزماً لكونه مساوياً ، فلايكون اجزائها غير مجتمعين وجوداً وعدما . وهل هذا الا التناقض الصريح.

و يمكن **الجواب** من وجهين ، الاول ان المراد بقولهم « المنفصلة الحقيقية قديكون مؤلفة من ثلاثة اجزاء » انها مؤلفة منها صورة ، و اما حقيقة ، فهى مؤلفة اما من جزئين احدهما حملية ، وهى العدد اما زائد ، والثانى شرطية منفصلة مانعة الجمع ، وهى العدد اما ناقص او مساوٍ . والشرطية كما يجوز تركبها من حملتين يجوز تركبها من شرطيتين ومختلفين. ولا شك ان الاستلزام المذكور جارٍ بين تلك الحملية والشرطية المنفصلة المانعة الجمع ، اذ كون العدد زائداً مستلزم لكونه غير ناقص وغير مساو ، وبالعكس . اومؤلفة من جزئين كل واحد منها حملية . الاول العدد الزائد ، والثانى العدد غير زائد ، والناقص والمساوى تفصيل للجزء الاخير . ولا ريب ايضا ان الحكم المذكور يجرى بين هذين الطرفين لتلك القضية .والوجه الثانى انه مركب من ثلاثة اجزاء حقيقيه، لكن القول بالاستلزام مختص بما اذا كانت مركبة من جزئين لاواسطة بينهما . مثل العدد اما زوج واما فرد .

١٣ـ تشكيك . عندهم ان المشروطة العامة اخص من العرفية العامة ، والعموم والخصوص بين القضايا باعتبار التحقق دون الحمل ، فيلزمهم تحقق العرفية العامة كلما تحقق المشروطة العامية ، مع انه يصدق قولنا : كل معدوم العلة بشرط كونه معدوم العلة ، فهو ممتنع بالضرورة ، ولا يصدق كل معدوم العلة ، حال كونه معدوم العلة ، فهو ممتنع ، لصدق نقيضه ، و هو ان بعض معدوم العلة يمكن ان يوجد حين هو معدوم العلة ، اذ كما يمكن وجود علة يمكن وجوده .

والجواب ان يقال : الامتناع المأخوذ فى القضيتين هو الامتناع الناشى من وصف العدم ، فهو غير مناف للامكان الذاتى . فقوله « لصدق نقيضه ، وهو ان بعض معدوم العلة يمكن ان يوجد حين هو معدوم العلة » ان اريد « بالامكان » الامكان الذاتى ، فمسلم ، لكنه ليس نقيضا للعرفية ، كما عرفت . وان اريد الامكان المقابل للامتناع بشرط وصف العدم ، اعنى رفع الامتناع الناشى عن وصف العدم ، فلا نسلم ان بعض معدوم العلة ، حين هو معدوم العلة ، يرتفع عنه الامتناع الوصفى للوجود ، ضرورة ان كل معدوم العلة ، حين عدم العلة ، موصوف بالامتناع الغيرى ، وان كان متصفاً بالامكان الذاتى . فتدبر .

١٤ـ تشكيك . تقرر عندهم ان نقيض كل شيء رفعه ، مع انهم قائلون بان نقيض الاخص مطلقا من شيء اعم من نقيض ذلك الشيء . قالوا : كلما صدق عليه نقيض الاعم ، كاللاحيوان ، صدق عليه نقيض الاخص ، كاللاانسان . وليس كلما صدق عليه نقيض الاخص ، صدق عليه نقيض الاعم ، كالفرس مثلا ، فانه صدق عليه اللاانسان ، ولا يصدق عليه اللاحيوان ، لان كل فرس حيوان . فيرد عليهم ان نقيض كل شيء اذا كان رفعه ، فاللا انسان مثلا رفع الانسان ، لانه فرض نقيضه . فكيف يصدق على الفرس انه لا انسان ، بمعنى رفع الانسان ؟ فان الفرس ليس رفع الانسان بديهة . فكلّما لا يصدق عليه اللاحيوان ، لا يصدق عليه اللا انسان ، اى رفع الانسان ، لانه ليس رفعاً له ، فلم يكن بين اللاحيوان واللاانسان عموم و خصوص بعكس العينين ، والحال انهم مصرحون به . وقاعدتهم كلية منطبقة على جميع الجزئيات . فبين قولهم « نقيض كل شيء رفعه » وقولهم بذلك القاعدة تدافع .

والجواب ان هذا ، اى نقيض كل شيء رفعه ، قول السيد السند ، **صدر الدين محمد** ، ولا يلزمهم القول به . بل هم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه . و هو لا يقتضى كون نقيض كل شيء رفعاً له ، اذا الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، فلا يلزم منه كون مدار التناقض على الرفع ، بل اعمّ منه و من الغيرية ، فيصدق فى المادة المفروضة على الفرس اللاانسان بمعنى الغيريه ، اى ما سلب عنه الانسان ، وان لم يصدق بمعنى الرفع ، ولا يصدق عليه اللاحيوان ، لا بمعنى الرفع ولا بمعنى الغيرية . وهذا ، اعنى رفع كل شيء نقيضه ، موافق لما ذهب اليه المحقق **الدوانى** ، وأشار اليه فى حاشيته للتجريد من مبحث اشتراك الوجود .

١٥ـ تشكيك . قالوا بوجوب اتفاق النقيضين فى ثمانى وحدات ، كما فصلوا ، والحال ان اكثر القضايا مما لا يصلح لذلك ، كقولنا : الله عالم ، ونقيضه الله ليس بعالم ، كما فصلوا ، فانه لا مدخل فيهما للزمان والمكان والجزء والكل وغيرها ، فيلزم ان لا يكونا نقيضين ، و انه باطل .

والجواب ان المراد باتفاقها فى ثمانى وحدات ، عدم اختلافهما فى شيء من تلك الثمانية كما يشعر به الدلائل التى ذكروها فى مبحث بيان اعتبار الوحدات ، والسالبة لا يقتضى وجود

الموضوع ، اذیصدق علی زید الموجود الغیر الکاتب انه لیس بکاتب و علی زید المعدوم ایضا . فتدبر .

١٦ـ تشکیک. تقرروا ان نقیض السالبة الکلیة الموجبة الجزئیة وصدق احدیهما مستلزم لکذب الاخری ، و بالعکس ، و هو نقیض بمادة . فرضنا ان لایکون فی الدار الّا اربعة رجال ، فانه یکذب السالبة الکلیة فی قولنا : لاشیء من الرجال فی الدار ، و یکذب ایضا الموجبة الجزئیة ، ای قولنا : خمسة رجال فی الدار ، وهذه موجبة جزئیة وخمسة سورلها ، کما صرح به الشیخ فی **منطق الشفا** .

والجواب ان المراد من قولهم « صدق السالبة الکلیة یستلزم کذب الموجبة الجزئیة و بالعکس » انه اذا کذبت السالبة الکلیة ، کقولنا : لاشیء من الحیوان بناطق ، یلزم ان یصدق موجبة جزئیة ما هی نقیضه لاجمیع الجزئیة ، فانه یصدق : بعض الحیوان ناطق ، اذا ارید بذلک البعض الانسان ، ولایصدق بعض الحیوان ناطق ، اذا ارید به الفرس . فلایلزم من کذب السالبة الکلیة صدق جمیع الموجبات الجزئیة . اذا عرفت هذا ، فنقول فی المادة المذکورة انه لایصدق لاشیء من الرجال فی الدار ، ویصدق نقیضه ، و هو بعض الرجال فی الدار ، و ان لم یصدق موجبة جزئیة اخری ، وهی خمسة رجال فی الدار .

١٧ـ تشکیک. قالوا : لابد فی القیاس من تکرار حدالاوسط بینه ، ای بلازیادة ولا نقصان . ولهذا یقولون کل ما لم یتکرر حدالاوسط انه قیاس المساوات ، ان کان متعلق المحمول فی الصغری موضوعا فی الکبری ، مع صحة المقدمة الخارجیة فی نفس الامر ، کقولنا : الف مساول « ج » ، و ج مساول « ب » ، فالف مساول « ب » بواسطه المقدمة الخارجیة ان المساوی للمساوی للشیء مساو لذلک الشیء . و ان لم یکن کما ذکرنا ، فان کان قابلا للتاویل ، بحیث یصیر مافیه حدالاوسط مکرراً ، یؤولون الیه ، ویلحقون بالقیاس الاقترانی ، کقولنا: هذا فی المکان ، وکل حاصل فی المکان جسم ، فهذا جسم ، حیث یؤولوا الی ان الصغری هذا حاصل فی المکان ، فحصل تکرر حدالاوسط . و ان لم یکن قابلا للتاویل ، حکموا ان القیاس باطل ، نحو : کل انسان حیوان ، وکل فرس .

واعترض عليهم ان قولنا : زيد ابو كاتب ، و كل كاتب يقرء ، قياس منتج بالبديهه العقلية انه زيد ابوقارى ، مع انه ليس من نوع قياس المساواة لعدم تحقق المقدمة الخارجية الموقوف عليها لها ، ولا قابلاً للتاويل المذكور. فينتقض قاعدتهم به.

اقول : قال الشيخ فى **الاشارات** : واعلم انه لاسواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلق او معلول له مطلق ، وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر . و هذا انما يغفلون عنه. بل يجب ان تعلم انه كثيرا يكون الاوسط معلولاً للاكبر علة لوجود الاكبر فى الاصغر . و انتهى . و مثل له **المحقق الطوسى** ، طاب ثراه ، بقولنا : العالم مؤلف ، ولكل مؤلف مؤلف ، فان الاوسط وهو «المؤلف» ، وان كان معلولا للاكبر ، وهو المؤلف ، فانه علة لوجود الاكبر فى الاصغر . وهذا برهان لمى ليس بانى . انتهى . فالقوم يؤولونه الى قولنا: العالم مؤلف ، وكل مؤلف ذو مؤلف ، انتزاعا من اللام الجارة فى قوله و لكل مؤلف ، حتى يتكرر حد الاوسط . و امّا **المحقق الدوانى** فيوجه على وجه لايحتاج الى ارتكاب المسامحة فى هذا القياس . ولا يرد عليه مايرد على القوم. على ماعرفت. وهو ان الاكبر حقيقة هو المؤلف ، والاوسط هو المؤلف ، واللام الجارة تعاد فى النتيجة ، و يمنع كون الاوسط يجب تكرره بعينه بلازيارة و نقصان ، بل كثيراً ما زيد على الاوسط شىء يعاد فى النتيجة ، كما فى قولنا : زيد ابن عبدالله ، وعبدالله كاتب ، فزيد ابن كاتب ، من غير تمحل و ارجاع الى واحد من الاقيسة المشهورة. فلايرد عليه مايرد على القائلين بالاول.

١٨- تشكيك .قالوا: لابد فى الشكل الاول من ايجاب الصغرى و كلية الكبرى ، و ان النتيجه تابعة لاخس المقدمتين . اورد عليهم انَّهُ ، لوكان الامر على ما قرروا، لكان الضرب الذى فيه الصغرى سالبة غير منتج ، والذى فيه الكبرى جزئية ايضا كذلك. واذا كانت احدى المقدمتين جزئية ، كانت النتيجة جزئية مثلها ، والحال ان الكل مختلف فى قولنا : لاشىء من المجرد بحيوان ، و بعض الحيوان ناهق ، فانه ينتج سالبة كلية ، اعنى : لاشىء من المجرد بناهق ، سلب الحيوانية عن جميع افراد المجرد حصر الناهقية فى بعض الحيوان المستلزم سلب الناهقية عن كل افراد المجرد. وهذا الانتاج ليس بالنظر على خصوص

المادة للزوم الانتاج فى قولنا : لاشىء من ج ب ، وبعض ب فقط الف ، فانه ينتج لاشىء من ج الف ، فلادخل لخصوص المادة .

والجواب ان نفى النتيجة ليس بالنظر الى الجزئى ، بل الى الكلى فمحصّله يرجع الى انه ليس لهذا الضرب والهيئة نتيجة كلية لازمة لها فى جميع المادة الجارية هذه الهيئة فيها ، و ان ثبت فى بعض المواد ، وكذا الشروط المذكورة للانتاج ليس بالنظر الى خصوص المادة ، بل لضبط نتيجة الضرب والهيئة فى جميع المواد حاصله ان ضبط النتيجة فى جميع المواد موقوف على هذه الشرائط .

واذا تقرر هذا ، فنقول : لم نسـّلم ان انتاج هذا الضرب للسالبة الكلية لذاته و بالبديهة كما هو امر الشكل الاول فى ضمنه ليس دليلا له خارجاً عن هذا الشكل لم يضر لقاعدتهم ، لانه بالنظر الى خصوص المادة ، قوله « وهذا الانتاج ليس بالنظر الى الخصوص » غير مسلم. و ما ذكر فى اثباته غير مثبت له ، اذ التعبير عن الموضوع بج وعن المحمول بب انما يكون للاشعار بانه منطبق على المواد كلها ، وهذا مع قيد فقط ، لايجرى فى اكثر المواد ، كقولنا: لاشىء من الانسان بفرس ، و بعض الفرس جسم ، او بعض الفرس صهـّال ، فانه لا يصح قيد فقط ، مع ان النتيجة فى (الاول ظ) الايجاب ، وفى الثانى السلب ، وفى المادة الجارية فيها ، مثل لاشىء من الحجر بحيوان ، وبعض الحيوان فقط صهـّال ، مع انه بواسطة خصوص المادة ، كما عرفت .

ولقائل ان يقول لانسلم ان هذه النتيجة لازمة لذاته ، بل بسبب المقدمة الخارجية المستفادة من قيد فقط ، اذ معناه و بعض الحيوان ليس بصهـّال ، على انه لنا ان نعارض ونقول من راس : هذا الضرب ليس بمنتج ، اذ لابد فى النتيجة من اللزوم ، بحيث كلما تحقق هذا الضرب فى اى مادة كانت ، تحقق صدق النتيجة . وهذا ليس كذلك ، اذ لو بدل الكبرى بقولنا : بعض الحيوان اسود ، لكان الحق الايجاب ، كما ان الحق السلب ، ولو بدل الصغرى بقولنا : لاشىء من الجماد بحمار ، والكبرى بقولنا : وبعض الحمار ابيض ، ايضا الحق الايجاب . ولو قلنا ، لاشىء من المجرد بجماد ، وبعض الجماد ابيض ، كان الحق السلب

فظهر الاختلاف ، واختلاف النتيجة بالسلب والايجاب دليل على انه ليس شيء منهما لازماً له ، اذ لو كان اللازم الايجاب . لما صدق السلب فى بعض الصور . وكذا الامر فى السلب . فليس شيء منهما نتيجة له . فلانقض عليهم . فتدبر .

١٩ـ تشكيك . قالوا ان الشكل الاول انتاجه بديهى ، بخلاف باقى الاشكال ، فانها ردت اليه لسن انتاج . اعترض عليهم ان التصديق فى كبرى هذا الشكل بثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط موقوف على التصديق ، بثبوت بعض افراده الذى هو الاصغر ، وليس هذا الا النتيجة ، فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة . فلو كان العلم بالنتيجة موقوفاً على العلم بالكبرى ، كما قالوا ، لزم الدور . فالشكل الاول مشتمل على الدور ، فهو باطل . والباطل كيف يكون بديهى الانتاج .

الجواب ان التصديق فى الكبرى ثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط يتوقف على التصديق به لبعض افراده مجملا ، و بدون ملاحظة كون البعض اصغر او غيره ، كما يجده من له الوجدان ، والعلم المطلوب الموقوف على الكبرى هو التصديق بثبوت الاكبر للاصغر بخصوصه ، فلادور .

والمشهور انّ الشيخ ابو سعيد كتب الى الشيخ الرئيس ابن سينا هذا السؤال بقوله : اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة ، فان اول البديهيات الشكل الاول ، والحال انه دوراً ، اذ ثبوت الاكبر للاصغر يتوقف على كلية الكبرى ، كما قالوا ، ولايصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر ، لان الاصغر من افراد الاوسط . **فاجاب الشيخ الرئيس** بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالا ، والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا ، فلادور . انتهى . وليت شعرى ان هذا الكامل كيف تفطن بهذه الشبهة ، ولم يتفطن بجوابها ، مع كونه ظاهراً ، والحمل على الامتحان على الشيخ **الرئيس** بامثال هذه البديهيات يفيد خصوصاً مع تحقق الكمال . اللهم الا ان يقال انه من الاغلاط المشهورة .

٢٠ـ تشكيك. عندهم ان الموجبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى ينتج سالبة جزئية . فينتقض هذه القاعدة بقولنا : بعض النوع انسان ، ولا شيء من الانسان

بنوع ، لان الحكم فى المحصورة على الافرادولا يصدق بعض النوع ليس بنوع .

والجواب ان الصغرى ممنوع لكذب عكسه اللازم له ، و استلزام كذب اللازم كذب الملزوم ، و هو بعض الانسان نوع ، لكونه محصورة ، والحكم فيها على الافراد ، ولان القضية المتعارفة المعتبرة عندهم فى الاستدلال على مسائل العلوم هى التى يكون المحمول اعم من افراد الموضوع ، حتى يكون صدق المحمول على افراد الموضوع من قبيل صدق الكلى على الجزئى ، كما مرّ فى مبحث النسب . وصدق الانسان على بعض النوع ليس كذلك ، فهى محصورة معتبرة فى العلوم غير صادقة ومفاسد صدقها كثيرة ، كما علمت بعضها فى ما سبق. فتامل .

٢١- تشكيك . يجرى فى كل قياس خلف اثبت به امتناع شىء لاستلزام وقوع ذلك محالاً ، و هو انه لمّا جاز استلزام الممكن بالذات محالا لذاته ، كعدم العقل الاول المستلزم وقوعه لعدم الواجب لذاته ، فلا يتم الاستدلال به على محالية المستلزم للمحال ، لجواز كون الشىء ممكناً بالذات ومستلزما للمحال ، كما عرفت مثلا فى الدليل على ان السالبة الكلية يجب ان تنعكس سالبة كلية . قالوا : اذا صدق لاشىء من الانسان بحجر ، صدق لاشىء من الحجر بانسان . و الّا صدق نقيضه ، و هو بعض الحجر انسان ، و يضم مع الاصل هكذا بعض الحجر انسان ، ولاشىء من الانسان بحجر ، ينتج : بعض الحجر ليس بحجر ، فيلزم سلب الشىء عن نفسه ، و هو محال ، فالمستلزم له ، اعنى نقيض العكس محال . فثبت العكس لاستحالة ارتفاع النقيضين . فيوجه ان يقال : لانسلم ان كل مستلزم للمحال محال ، اذ قد يكون الشىء ممكنا بالذات ومستلزماً للمحال ، كما مرّ فلم لايجوز ان يكون هذا هكذا. فلايتم الاستدلال. وكذا الامر فى جميع قياس الخلف .

وجوابه يستدعى تمهيد مقدمة على ما أفادها **المحقق الدوانى** ، و هو ان الامتناع الذاتى قد يراد به ضرورة العدم الناشية عن ذات الموضوع ، كما مرّ فى شريك البارى، واجتماع النقيضين ، وقد يراد به استلزام الذات المقدم ، سواء كانت منشاء الاستلزام نفس الذات او غيره ، كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به الاستلزام الذى هو منشأ الذات ، و قد يراد

به‌استلزام الذات المطلق للوجود ، سواء كانت منشأ الاستلزام الذات اولا . والمعنى الاول اخص من الدوام الذاتى والثانى يساويه . انتهى .

اذا تقرر هذا فنقول : من مثال المذكور ان الذات النقيض العكس مستلزم للعدم، لكن منشاء هذا الاستلزام ليس ذاته بذاته ، فانه قضية يحتمل الصدق والكذب ، بل امر آخر لازم له ، اعنى سلب الشىء عن نفسه ، و هو منتفى ممتنع لذاته . ولاشك ان انتفاء اللازم لذاته منشاء لاستلزام الملزوم العدم او لازم اللازم لازم ، فهو ممتنع بالذات ، وذاته مستلزم للعدم ، و ان لم يكن منشاء هذا الاستلزام نفس الذات ، كالشريك للبارى و اجتماع النقيضين ، بل لازم آخر منشاء استلزام الذات . وكذا الامر فى عدم المعلول الاول ، فانه مستلزم للعدم ، و منشاء الاستلزام ليس نفس ذاته ، اذ نفى ذاته عدم الممكن لذاته ، وعدم الممكن ممكن ، بل ساحث ان عدم المعلول الاول مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامه المحال لنفسه المنتفى لذاته . وانتفاء اللازم لذاته منشاء الاستلزام الملزوم العدم ، لان لازم اللازم لازم ، اذ الانتفاء لازم للتخلّف لذاته ، والمتخلّف لازم لعدم المعلول الاول ، فالانتفاء لازم لعدمه ، فهو ممتنع مستلزم للانتفاء ، لكن منشاء الاستلزام لازم آخر منشاء استلزام الذات . فالمقصود فى كل قياس خلفى ليس الّا بيان هذا الاستلزام والدليل عليه . فتأمّل وقس عليه الحال فى سائره من الاقيسة الخلفية .

٢٢ـ تشكيك. انهم حصروا الحجة فى القياس والاستقراء والتمثيل . وجه الحصر ان الاستدل لايخلو اما ان يكون بحال الكلى على حال الجزئى ، وهو القياس ، نحو كل انسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم ، فان الاستدلال بحال الحيوان الذى هو كلى للانسان ، اعنى الجسمية ، على حال الجزئى له ، اعنى الانسان ، وهى كونه جسما ؛ او يكون بحال الجزئى على حال الكلى ، وهو الاستقراء ، مثل كل واحد من البهائم والطيور يحرك حكنّه الاسفل حالة المضغ ، فالكلى ، اى الحيوان ، كذلك فى ضمن اى فرد كان؛ او يكون لحال جزئى لكلى على حال جزئى آخر منه ، وهو التمثيل ، كقولنا النبيذ حرام ، لان الخمر حرام ، وكل واحد منهما فرد للمسكر . اورد عليهم ان الحصر ليس بحاصر ،

لان الاستدلال يحتمل قسماً آخر ، وهوالاستدلال بحال كلى على حال كلى آخر ، ولابد من الدليل يقطعه .

واجيب ان الكليين اما يكونان بحيث لايمكن الاستدلال بحال احدهما على حال الاخر ، كالممكن والممتنع مثلا ، فهو خارج عن محل النزاع ، و اما يمكن ، فحينئذ ذانك الكليان امّا احدهما جزئى للاخر ، اوكل واحد منهاتحت مفهوم آخر كلى لهما . ففى الاول ، ان كان الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئى ، فهوداخل فى القياس . وان كان العكس ، فهو داخل فى الاستقراء . والثانى منحصر فى التمثيل ، فلم يتحقق قسم غيرها ، فالحصر حاصر . ولايخفى ان هذا دليل لقطع ذلك الاحتمال ، فالحصر قطعى . و انما لم يذكروه اعتماداً على التنبيه لهذا المعنى بادنى تأمل . فتامل .

بتاريخ ٢٥ شهر شعبان المعظم بيد اقل الطلبة والسادات ، اسدالله بن على اصغر التبريزى اتمام تحرير يافت . اللهم اغفر لنا ولوالدينا وزدناو جميع الطلاب علماً وفهماًومعرفة وصل على محمد وآله الطاهرين اجمعين ، فى سنة ١٢٤٤ .

[illegible]
تحصل من اللوازم الثاني والثالث مساوية للاولى [illegible]

[illegible]

لان لازم اللازم لازم ، فالانتفاء لازم [illegible]

الاولى ، فالانتفاء لازم لملزومه ، فهو ممتنع مستلزم للانتفاء ، لكن منشاء الاستلزام لازم آخر منشاء الاستلزام الثالث ، فالمقصود ان كل قياس خلق ليس الا بيان هذا الاستلزام

٢٥ والدليل عليه ، فتأمل وقس عليه الحال في سائره من الاقيسة المختلفة .

٢٢ ـ تشكيك ، انهم حصروا الحجة في القياس والاستقراء والتمثيل ، ووجه الحصر ان الاستدلال لايخلو اما ان يكون بحال الكلي على حال الجزئي ، وهو القياس ، نحو كل انسان

٢٨ حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم ، فان الاستدلال بحال الحيوان الذي هو كلي للانسان ، اعني الجسمية ، على حال الجزئي له ، اعني الانسان ، وهي كونه جسماً ، او يكون بحال الجزئي على حال الكلي ، وهو الاستقراء ، مثل كل واحد من البهائم والطيور

٣١ يحرك حكنه الاسفل حالة المضغ ، فالكلي ، اي الحيوان ، كذلك في حكمه [illegible] او يكون بحال جزئي لكلي على حال جزئي آخر منه ، وهو التمثيل ، كقولنا النبيذ حرام ، لان الخمر حرام ، وكل واحد منهما فرد للمسكر . اورد عليهم ان الحصر ليس بحاصر ،

۱۳

اشتراك لفظی وجود

از

منوچهر بزرگمهر

اشتراك لفظی وجود

مبحث وجود و ماهیت در نزد قدما مثل مبحث «اصالت وحدت»[1] و «اصالت کثرت»[2] در نزد فلاسفهٔ جدید مغرب‌زمین بوده‌است، زیرا اگر اصالت ماهیت درست باشد عالم متکثّراست، یعنی مشتمل برامور کثیره است که با هم وجه اشتراکی ندارند؛ و برعکس اگر اصالت وجود درست باشد حقیقت عالم یک امر واحد مشترکی‌است و کثرت و تنوع ظاهر وهمی و غیر حقیقی خواهد بود.

بهمین جهت‌است که معتقدین باصالت ماهیت درصدر این‌بحث موضوع اشتراك لفظی یامعنوی‌وجودرا قرار داده‌اند وخواسته‌اند ثابت کنند که وجود مشترك لفظی‌است نه معنوی، و این ادعا مورد ایراد و حتی استهزای مخالفان آنها واقع شده است.

واضع این اصل بقرار مشهور ابوالحسن اشعری است، و اگر کتابهای علم کلام را از «مباحث المشرقیهٔ» امام فخر رازی گرفته تا «شرح‌مواقف» قاضی عضد ایجی و «شرح مقاصد» تفتازانی و «تجریدالکلام» خواجهٔ طوسی وشروح آن، ازقبیل «شوارق لاهیجی» و «شرح قوشچی» و «شرح علّامهٔ حلّی» و همچنین «شرح حکمةالعین» و «اسفار ملاصدرا» تا برسد به «شرح منظومهٔ حاجی سبزواری» نگاه کنیم می‌بینیم همگی بهمان روش امام‌فخر ومطابق نظری که او درابتدا داده ازیکدیگر نقل، وقول‌به‌اشتراك لفظی‌را به‌اشعری نسبت داده و ردّ کرده‌اند، بدون اینکه عین کلام اورا نقل نمایند.

۱- Monism

۲- Pluralism

اما باید دید اگر عقیدهٔ مزبور به این سستی وسخافت بوده چطوراست که با این حرارت در ردّ آن استدلال کرده ، و یکٔ باب تمام را مخصوص شرح و ابطال قرار داده‌اند ، و اهمیّت مسئله درچیست ؟ وچگونه درصورت اثبات صحت آن وضع اصالت وجودیان درخطر می‌افتد ؟

ابتدا باید دید مشترك لفظی ومعنوی چیست ؟ وسپس تحقیق کرد که لفظ «وجود» بکدام یکٔ ازاین دو تعلق دارد ؟ «هرگاه لفظ واحد ومعنی متعدّد باشد، یعنی یکٔ لفظ درمقابل چند معنی (باوضع های جدا و جدا) وضع شده باشد، دراین‌صورت آن لفظ را مشترك نامند ؛ مانند لفظ عین که یکبار درمقابل **طلا** و بار دیگر درمقابل **نقره** و سپس درمقابل **جاریه** وآنگاه درمقابل **چشم** وهکذا درمقابل **چشمه** وغیره وضع شده است» مشترك معنوی لفظ واحدی را گویند که درمقابل معنی واحدی وضع شده لیکن آن‌معنی دارای افراد ومصادیق کثیره باشد؛ مانند لفظ **انسان** که باعتباری کلّی و باعتباری دیگر مشترك بین افراد است»[1] .

خلاصهٔ عبارات فوق اینست که مشترك معنوی لفظی کلی است که برافراد و مصادیق کثیره که با یکدیگر وجه مشترك ذاتی دارند به یکٔ معنی اطلاق می‌شود ، مثل اطلاق لفظ انسان برافرادآدمیان؛ ولی اطلاق مشترك لفظی برامور مختلف است که وجه اشتراکی ندارند وفقط بنا بوضع های جداگانه لفظ مزبور برآنها اطلاق می‌شود .

بقول اشعریان وجود مشترك لفظی است ، زیرا ماهیات ازهیچ حیث باهم وجه اشتراکی ندارند واطلاق لفظ وجود برآنها بوضع های علیحده است ، ودلیل آنها اینست که قبول نظر مخالف یعنی مشترك معنوی بودن لفظ وجود مستلزم این خواهد بود که یکٔ وجه اشتراك بین ماهیات قائل شویم که این حقیقت مشترك ذاتی آنها یعنی جزء ذات آنها باشد ، درصورتیکه باتفاق طرفین وجود «جزء ذات» ماهیات نیست . مثلاً لفظ انسان مشترك معنوی است، زیرا مفهوم انسان امر کلی است و «انسانیت» درافرادانسانی مشترك وجزء ذات آنهاست،

۱ ـ اصول فقه ، تألیف محمد رشاد

بهمین جهت بوده است که فارابی و بوعلی سینا از ابتدا تأکید کرده‌اند که وجود عارض برماهیت است نه جزء ماهیت، ولی تصریح نموده‌اند که این عروض از قبیل عروض کیفیات برذوات نیست، بلکه فقط از باب اینست که روشن نماید که وجود جزء ماهیت نمی باشد، بلکه وجود عین ماهیت و تحقق آن است.

حکما ومتکلمین غیر اشعری واصالت وجودی حتی ملاصدرا که سردستهٔ آنها است نیز اقرار دارند که تفکیک بین ماهیت و وجود فقط در ذهن است، و وجود از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتّصافش در خارج است. بنابراین بحث منحصر ومحدود می‌شود به اتصاف ماهیت بوجود در ذهن، ولی باز بقول خود آنها چون ماهیت امری است عدمی که بدون وجود هیچ ثبوتی ندارد، وجود آن در ذهن هم تابع وجود آن درخارج است، ولذا اگر درخارج تفکیک بین آنها ممکن نباشد در ذهن هم ممکن نخواهد بود، وآنگاه مبحث وجود ذهنی خود ازمباحث بسیار متنازع فیه است؛ وفلاسفهٔ جدید سعی کرده‌اند اساساً وجود ذهنی را نفی کنند و دراینصورت موضوع تفکیک بین وجود وماهیت درذهن هم منتفی خواهد بود، وادله اثبات وجود ذهنی که در کتب کلامی آمده همگی بی ارزش خواهد گردید.

خلاصه رأی حکمای جدید اینست که انسان وقتی چیزی را در ذهن مجسم می‌سازد آن را بطوریکه درخارج ادراك نموده در ذهن اعاده می‌نماید، نه ماهیّت صرف و محض را که عاری از جمیع مشخصات فردیه باشد، بنابراین اصلاً تجسم «ماهیت» بمعنای قدیمی در ذهن میسر نیست وآنچه در ذهن متجسم می‌گردد «صورت ذهنیهٔ» شیء است با تمام حقیقتش اعم از ماهوی یا وجودی و بدون تفکیک وجود و ماهیت. پس ماهیت چه در ذهن و چه درخارج عین وجوداست. قائلین به اشتراك معنوی وجود در مورد خداوند تعالی استثنا قائل شده‌اند و ماهیت اورا با انیّت یا وجودش یکی می‌دانند، درحالیکه این عقیده بقول مخالفان بکلی بی معنی است، زیرا از یکطرف در باب ذات خدا اظهارنظر کردن جسارت نابخشودنی است، و از سوی

دیگر قول به وجود مطلق و بسیط که نتیجهٔ این رأی است دارای معنی محصل نیست ، و از جمله عقائد مابعد طبیعی بی‌معنی بشمار می‌رود ، ولذا عقیدهٔ به‌تعطیل یعنی توقف در اظهار نظر راجع بذات خداوند که از اصول اشعری است وقیاس بنفس (Anthropomorphisn) را در باب خداوند متعال جائز نمی‌داند بسیار مناسب‌تر است ، و این مذهب تعطیل و شک (agnosticism) بمراتب بر رأی مخالفان برتری دارد ، و دلیلی که آنها بر ردّ این نظر آورده‌اند مبنی بر اینکه بین علّت و معلول باید سنخیّت باشد اکنون از اعتبار افتاده است.

وحدت حقیقت خارجیهٔ وجود که ورد زبان اصالت وجودیان است امری است بالکل بی‌معنی ، زیرا حقیقت خارجیهٔ وجود جز همان ماهیات موجود درخارج نیست ، یعنی حقیقت وجود ماهیت موجود است ، و وجود مفهومی کلی بمعنای متعارف که ذاتی ماهیات باشد نیست وعروض آنهم برماهیت برسبیل مجاز واستعاره است ، تا معلوم شود که خارج از ماهیت و زائد بر آن است نه ازقبیل حلول اعراض درجواهر.

متکلمان اشعری گذشته ازاینکه اهل «اصالت کثرت» بودند (Pluralist) درباب کلیات هم تابع « مسلک اصالت لفظ یا تسمیه » (Nominalist) هستند و برای مفهوم کلّی جز لفظ بودن چیزی را قبول نداشتند ، بهمین سبب است که می‌بینیم وجود را نیز مشترک لفظی می‌دانستند؛ واین هردو مسلک یعنی اصالت کثرت واصالت لفظ با فلسفهٔ جدید بمراتب سازگارتر است تا اصالت وحدت ، وقول به کلّی طبیعی بمعنائی که قدما بدان معتقد بودند امروزه بهیچ‌وجه مورد اعتنا نیست ، زیرا مستلزم اینست که برای کلّی طبیعی درخارج از ذهن نیز واقعیتی قائل بشویم .

اکنون می‌رسیم به ادلّه‌ای که در ردّ اشتراک لفظی در کتابهای کلامی اقامه کرده‌اند. در کتب قدما جز سه دلیل ذکر نشده است که عبارت است از :

۱ــ اول دلیل صلاحیت مقسم قرارگرفتن وجود .

۲ــ دلیل تردّد درخصوصیات و یقین به وجود .

۳ــ دلیل وحدت مفهوم عدم .

اما درشرح منظومه سه دلیل دیگر علاوه شده که دو دلیل آن صرفاً کلامی‌است وارزش فلسفی ندارد، ودلیل آخر یعنی دلیل ایطاء وتکرّر قافیه بشوخی‌شبیه‌تراست، لذا از ذکرآنها صرف نظر می کنیم.

پس می‌ماند همان سه دلیل متکلمان اوائل، وآنهارا بترتیب بیان خواهیم کرد.

۱- «چون مفهوم وجود ممکن‌است مقسم قرار بگیرد، یعنی وجود یاواجب‌است یا ممکن، و وجود ممکن یاجوهراست یاعرض، پس‌مفهوم وجود درتمام این‌اقسام مفهوم واحدی‌است».

اما این دلیل بسیار سست است؛ زیرا اولاً مقسم بودن وجود چنانکه قبلاً توضیح داده شد مثل مقسم بودن سائر مفاهیم کلّی نیست و با آنها فرق بسیار بارز و اساسی دارد، بدین معنی که هرگز برخلاف سائر مفاهیم کلّی جزء ذات افراد قرار نمی گیرد. ثانیاً همین قدر که وجودرا اضافه می کنیم و می گوئیم «وجود واجب، یاوجود جوهر، یاوجود عرض» خود دلیل براین است که وجود مطلق بی‌معنی‌است. ثالثاً تقسیم وجود به واجب وممکن از لحاظ منطق با تقسیم آن به جوهر و عرض فرق دارد، زیرا وجوب و امکان خارج محمول است درحالیکه جوهر و عرض محمول بالضمیمه هستند وحکمشان یکسان نیست پس این دلیل مردود است.

۲- دوم دلیل تردّد درخصوصیات است بابقای یقین بوجود، باین‌شرح که‌اگر بوجود خدا یقین داشته باشیم و سپس شک کنیم دراینکه او واجب الوجود است یا ممکن‌الوجود، و درصورت امکان آیا جوهراست یا عرض؟ این تردّد درخصوصیات نافی یقین ما دراصل وجود خدا نخواهد بود.

هرچند این دلیل هم دلیل کلامی است نه‌فلسفی، ولی می‌توان آن‌را بعبارت فلسفی غیرکلامی تأویل نمود وگفت: هرگاه از دور به‌بینیم که چیزی می‌آید و اول خیال کنیم اسب است، بعد تصور اسب در ذهن ما زائل شود و خیال کنیم که‌گوسفند است، و سپس تصور گوسفند هم زائل شود و ببینیم که انسان‌است، درخصوصیات تردید کرده‌ایم

اما دراصل وجود واینکه «چیزی» می آید شک نکرده ایم.

ولی اولاً این دلیل نمی رساند که ما درابتدا وجود مطلق را تصور کرده ایم که باتغییر عقیدهٔ ما دربارهٔ خصوصیات باقی می ماند. ثانیاً چنین نیست که ابتدا یک ماهیت را تصور کردیم، سپس آن ماهیت در ذهن ما زائل شد و ماهیت دیگر جانشین آن گردید وبالاخره ماهیت ثالثی را قبول کردیم تاآنچه ثابت مانده وجود باشد.

حقیقت امر مطابق روان شناسی جدید این است که ابتدا صورت ذهنیه اسب را درخیال خود حاصل کردیم، واین صورت شبحی است که شامل وجود و ماهیت هردو می گردد، نه ماهیّت تنها؛ زیرا ماهیّت تنها اگر درذهن حاصل شود شامل خصوصیات فردی نخواهد بود، ولذا اصلاً شبحی یاصورتی حاصل نمی گردد، اما اگراین صورت یاشبح حاصله درذهن شامل وجود وماهیت هردو باشد تأثیر این دلیل بکلی منتفی خواهدبود.

درتأیید این نظر باید علاوه کرد که درهرمورد که می گوئیم «این چیز فلان است» فعل «است» را بعنوان کون رابط استعمال می کنیم، نه کون بسیط.

۳ـ بالاخره می رسیم بدلیل «وحدت مفهوم عدم» وبیان آن چنین است که چون تمایز دراعدام راه ندارد ومفهوم عدم امری واحداست نقیض آنهم که وجوداست باید امری واحد باشد نه کثیر.

سستی این دلیل دراینست که مفهوم عدم مطلق اصلاً بی معنی است وبقول غزالی در «تهافت الفلاسفه» همانطور که لفظ وجود مرسل مهمل است و وجود مضافی است که مضافٌ الیه می خواهد، عدم مرسل ومطلق هم مهمل است.

پس دیدیم که دلائل بطلان اشتراك لفظی همگی سست و بی پایه است، ولفظ وجود مبیّن مفهومی کلّی است که باسائر کلّیات تفاوت دارد ونمی شود آنرا درعداد آنها قرار داد، زیرا برخلاف سائر کلّیات وجود جزء ماهیت نیست، بلکه عین ماهیت وتحقق خارجی آن است. بنابراین مفهوم وجود مطلق وماهیت مطلق هردو اعتباری وذهنی، هستند و آنچه درخارج موجود است همان ماهیت موجود یا وجود متعیّن بماهیت است، یعنی موجودات جزئیّهٔ خارجیّه.

۱۴

بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی و ارتباط این مسأله با مسألهٔ کثرت یا وحدت وجود

از

دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی

اما در اصل وجود و اینکه وجیزی هی آید شک نکرده‌ایم .

ولی اولاً این دلیل می‌رساند که ما در ابتدا وجود مطلق را تصور کرده‌ایم که با تغییر عقیده ما درباره خصوصیات باقی می‌ماند . ثانیاً چنین نیست که ابتدا یک ماهیت را تصور کردیم ، سپس آن ماهیت در ذهن ما زائل شد و ماهیت دیگر جانشین آن گردید و بالاخره ماهیت ثالثی را قبول کردیم تا آنچه ثابت مانده وجود باشد .

حقیقت امر مطابق روانشناسی [illegible] این است که ابتدا صورت شبحیه اشیاء را در خیال خود حاصل کردیم ، و این صورت شبحی است که شامل وجود و ماهیت هر دو می‌گردد ، نه ماهیت تنها ؛ زیرا ماهیت تنها اگر در ذهن حاصل شود شامل خصوصیات فردی نخواهد بود ، ولذا اصلاً شبحی یا صورتی حاصل نمی گردد ، اما اگر این صورت یا شبح حاصل [illegible] این دلیل باطل نخواهد بود .

در تأیید این نظر باید علاوه کرد که [illegible] مورد که می‌گوئیم «این [illegible] فلان است» فعل «است» را بعنوان کون رابط استعمال می کنیم ، نه کون بسیط .

۳ــ بالاخره می‌رسیم بدلیل وحدت مفهوم عدم ، و بیان آن چنین است که چون تمایز در اعدام راه ندارد و مفهوم عدم امری واحد است نقیض آنچه که وجود است باید امری واحد باشد نه کثیر .

سستی این دلیل در اینست که مفهوم عدم مطلق اصلاً بی‌معنی است و بقول غزالی در «تهافت الفلاسفه» همانطور که لفظ وجود مرسل مهمل است و وجود مضافی است که مضاف الیه می‌خواهد ، عدم مرسل و مطلق هم مهمل است .

پس دیدیم که دلائل بطلان اشتراک لفظی همگی سست و بی‌پایه است ، و لفظ وجود مبیّن مفهومی کلی است که با سایر کلّیات تفاوت دارد و نمی‌شود آنرا در عداد آنها قرار داد ؛ زیرا برخلاف سایر کلّیات وجود جزء ماهیت نیست ، بلکه عین ماهیت و تحقق خارجی آن است . بنابراین مفهوم وجود مطلق و ماهیت مطلق هر دو اعتباری و ذهنی ، هستند و آنچه در خارج موجود است همان ماهیت موجود یا وجود متعیّن بماهیت است ، یعنی موجودات جزئیهٔ خارجیه .

مقدّمه

رابطهٔ مفاهیم منطقی با امور عینی

مقاله‌ای درشمارهٔ ۱۱ دورهٔ شانزدهم مجلهٔ سخن به‌نظرم رسید که اصل آن نوشتهٔ د. ف. پیرز[۱] است ، و یکی از استادان فاضل جوان آن را ترجمه کرده است . عنوان مقاله «اتمیسم منطقی راسل[۲] و ویتگن شتاین[۳]» است . مطالبی دقیق وخواندنی دارد واز چگونگی ارتباط اوصاف باموصوفات ومحمولات با موصوفات درآن بحث شده‌است . مطالب آن‌مقاله‌را می‌توان بطورساده‌خلاصه کردکه راسل وبرادلی[٤]دوفیلسوف قرن‌اخیر موضوعات ومحمولات ذهنی را به اتمها تشبیه کرده‌بودندکه اندیشه‌های آدمی‌را تشکیل می‌دهند . اما مابین این دو فیلسوف اختلاف‌نظری موجود است‌که راسل مفاد «است» یعنی رابطهٔ قضیه را پیوسته بودن وجود محمولات به موضوعات دانسته وگفته بود که موضوع درخارج موجود جزئی‌است واوصاف کلّی بدان‌تعلّق‌وارتباط یافته‌اند. بنابراین تجرید مطلق وتحلیل منطقی ممکن‌است . ومی‌توان به‌خود موضوع بدون هیچگونه‌محمولی ملاحظه‌کرد ، زیرا نامها حکایت از موضوع بدون اوصاف می‌کنند .

برادلی برخلاف راسل برآن بود ، که ، موضوع چنان پیچیده به ذرات وصفی

---

۱ - D. F. Pears

۲ - Russel

۳ - Wittgenstein

٤ - Bradley

است که تجرید مطلق میسّر نمی‌شود . ودرآخر مقاله نظر برادلی به عقاید قدیم فلسفی در باب جزء لایتجزا (و نظر خلیط) برگردانده شده بود و نظر راسل به فلسفهٔ افلاطون برگشت داده شده است .

مطالعهٔ این‌مقاله نظرم‌را به‌عقیدهٔ صدرالدین شیرازی جلب کردکه جنبهٔ منطقی این‌بحث‌را در رساله تصور وتصدیق شرح‌داده وجهت فلسفی مطالب‌را درکتب مبسوط دیگرش آورده‌است . واینک اختلاف نظر او بافلاسفهٔ دیگر وسیر فلسفی این‌اختلاف بطور خلاصه عرضه می‌گردد .

بساطت تصدیق بروش صدرالدین شیرازی وارتباط مورد بحث بامسئلهٔ کثرت یا وحدت وجود

مفاهیم منطقی مقیاساتی برای شناختن اشیاء خارجی هستند که از ادراکات حسی مشابه وغیرمشابه در ذهن فراهم آمده‌اند، و وجود همین مفاهیم است که انسان را ازسایر جانداران جدا ساخته و اورا برهمه چیز توانا کرده است، زیرا قدرت برپیش‌بینی امور وامکان گریز از مضرات غیرمحسوس و دوراندیشی دربارهٔ منافع آینده از وجود همین مفاهیم برای انسان حاصل شده‌است.

علّت پیدا شدن این‌مفاهیم آنست که هرفردی ازانسانها در زندگی روزمرهٔ خود با چیزهای گوارا و ناگوار برخورد می‌کند، به همین سبب نیازمند به علائمی می‌شود تا ملائمات‌را از ناملائمات تشخیص دهد وآنچه را درآیندهٔ دور سبب نفع یا ضرر او می‌گردد ازهم تفاوت‌بگذارد، وآن علائم عبارت از ماهیات یا مفاهیم ذاتی و یا عناوین وصفی‌است که در ذهن حاصل می‌شوند.

فارابی می‌گوید: «خردمندی این است که انسان چیزهائی را که اکنون با آنها برخورد می‌کند با آزموده‌های فراهم شده در ذهن سنجش کند و اندوخته‌هائی که از آزمودنیها در ذهن حاصل شده‌اند هرقدر بیشتر باشند خرد شخص کاملتر خواهد بود. همان عناوین ذهنی که برای نشانه‌گذاری در ذهن فراهم شده‌اند مقیاسی برای شناختن چیزهائی هستند که باآنها برخورد حاصل می‌شود. مثلاً اگر کسی بخواهد بداند که این موجود فعلی زنده است یا زنده نیست، باید از پیش مفهومی برای زنده بودن و نبودن

در ذهن اندوخته‌باشد، تاا کنون موجود فعلی را باآن‌علائم ونشانه‌های ذهن سنجش کند و بداند که این موجود زنده است یا زنده نیست، بنابراین برای شناختن هرچیزی باید ازمحفوظات قبلی واحساس فعلی هردو کمک گرفت، ومعنی معرفت یا شناختن اشیاء همین است که صفاتی را که قبلاً دراجسام دیگر یافته‌اند با چیزی که اکنون ملاحظه می‌شود مقایسه‌کنند و ازاین راه آنچه را فعلاً دیده‌اند بشناسند. فارابی دراین مورد از ارسطو حکایت می کند که او گفته بود: انسان اشیاء را باآنچه در درون خود دارد مقایسه می کند، مثلاً مفهوم برابر بودن و برابر نبودن‌را انسان قبلاً ازمقایسهٔ مابین‌اشیاء درذهن حاصل کرده‌است، و بعدازآن هنگامی که دوقطعه چوب را می‌بینند مفهومی‌را که از پیش برای مساوات و غیر مساوات در ذهن اندوخته بود با مشاهدات کنونی مقایسه کرده و حکم می کند که این دوقطعه چوب مساوی یا غیرمساوی هستند.

فارابی اختلاف مابین افلاطون وارسطورا درباب ذاتی‌بودن یا اکتسابی بودن علم از همین راه برطرف کرده است که معنی ذاتی بودن علم اینست که مفاهیم حاصل از مشاهدات قبلی سرمایهٔ درونی ذهن گردیده است، و برای شناختن مشاهدات فعلی باید مفاهیم قبلی را به یاد آورد، وافلاطون وارسطو هردو براین امر متفق هستند. بنابراین نظر هردو فیلسوف درباب ذاتی یا اکتسابی بودن علم یکی‌است، و هردو دراین عقیده هماهنگی دارند[1].»

اجتماعی بودن مفاهیم منطقی

مفاهیم منطقی چنانکه دانسته شد سرمایه برای شناختن موجوداست، وجلب‌منافع وگریز ازمضارّ غیر محسوس حیاتی نیز بجز از طریق داشتن‌مفاهیم منطقی میسّر نیست، و نکته‌ای که بر آن افزوده می‌شود اینست که مفاهیم منطقی فقط از طریق همنشینی با مردم حاصل می‌شود، زیرا انسان هرگاه تنها زیسته باشد هرقدر بااشیاء متنوع برخورد نماید

۱ - ترجمهٔ الجمع بین الرایین، توسط اینجانب درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، شمارهٔ مسلسل ۱۹ ص۵۲۵ و ۵۲۷

مفهومی ازصفات مشابه وغیرمشابه در ذهن فراهم نخواهدگردانید و تجربه‌های سطحی فردی او را به‌اندوختن مفاهیم کلی قادرنخواهد ساخت، بدلیل آنکه افرادی‌دیده شده‌اند که ازآغاز نوزادی، دور از محیط انسانی نشو و نما یافته و بوسیلهٔ حیوانات غذا داده شده رشد یافته بودند، این افراد هیچگونه مفاهیم انسانی نداشته و چیزهارا ازهم تفاوت علمی نمی‌گذاشته‌اند، فقط غرایز حسی و حیوانی برحرکاتشان حکمفرما بوده است. بنابراین مفاهیم ذهنی بوسیلهٔ هدایتهای عملی و قولی همنشینان برای هرکسی حاصل شده است، وبه‌همین سبب همنشینان انسان هرقدر ازمفاهیم انسانی که سرمایهٔ شناخت‌اشیاءاند بهره‌مندتر باشند، بهرهٔ انسان ازعقل ومعرفت بیشتر خواهد بود.

مفاهیم منطقی علاوه برآنکه قدرت انسان‌را برچاره‌جوئی مشکلات بیشتر می‌کند رابطهٔ هرفردی‌را باافراد دیگرمشابه خود نیز محکمتر می‌سازد، زیرا تنهاچیزی که اشخاص انسان را با یکدیگر پیوند می‌دهد داشتن مفاهیم مشترك است، و بانداشتن مفاهیم مشترك به هیچوجه انس والفتی مابین افراد برقرار نخواهد گردید.

وابستگی مفاهیم منطقی با شناختن لغت

همان مفاهیم مشترك مابین انسانها بود که ایشان را نیازمند به وضع لغت‌گردانید، زیرا برای ایجاد مفاهیم مشترك که اموری غیرمحسوس است انسان نیازمند به علائمی محسوس گردید، تا بوسیلهٔ آن علائم بتوانند مفهومی مشابه به‌آنچه در ذهن خود دارند در ذهن دیگران هم ایجاد کنند، وهمین معنی اجتماعی بودن انسان است.

توضیح دربارهٔ معنی اجتماعی بودن انسان

بیشتر دانشمندان اجتماعی بودن انسان را فقط به مشترك بودن حوائج مادّی و همکاری بدنی و تعاون درعمل تفسیرکرده‌اند، وحال آنکه این تفسیر بسیار سطحی و عوامانه‌است، زیرا معنی حقیقی اجتماعی بودن انسانی اینست که سرمایهٔ معرفت ومفاهیم منطقی که جوهر شخصیت روانی هرفردی است فقط میان اجتماع فراهم می‌آید، و بذر شخصیت‌روانی ازهمنشینی بادیگران شکفته می‌گردد، وفصل حقیقی اوکه جوهرنطق‌است

از دیگران تحقق می‌یابد . اما بهترین‌وسیله برای ایجاد جوهر نطق که مفاهیم کلی‌است فهم لغت است و رابط اصلی با بین افراد ، لغات مشترك است، زیرا با داشتن لغت مشترك می‌توان مفاهیم مشترك ایجاد کرد .

بنابراین شناختن لغت با دارا شدن مفهوم همزمان با یکدیگرند و بلکه دانستن نامها پیش‌از درك مفاهیم است، زیرا کودك درآغاز نام چیزها را می‌پرسد و بعدازآن تدریجاً مفاهیم گوناگونی از آن در ذهن حاصل می کند، و در درجهٔ دوم بعداز لغت تنها چیزی که مؤثر درفراهم شدن مفاهیم عقلانی‌است شناختن خط است .

ناصرخسرو علوی دراین‌باب می گوید : « میانجی‌میان‌خداوند علم و میان‌حاضران قول‌است و میانجی به‌میان او و میان غائبان نوشته‌است »[1] و باز می گوید : « قول حکایتی است از آنچه اندرنفس داننده‌است و کتابت حکایتیست ازقول او »[2] و بازگوید : « اگر کسی پرسد که قول چیست ، جواب او آنست که قول نامها است ترتیب کرده کاندر زیر او معنی‌است، واگرگوید نام چیست، گوئیم حرفهاست ترتیب کرده به‌اتفاق گروهی که دلیلی کنند برعینی از اعیان . »[3]

ازاین عبارتها به خوبی دانسته‌می‌شود که یگانه وسیله، برای ایجاد مفاهیم مشترك‌و برقرار شدن رابطه و انس مابین افراد، آشناشدن با لغات وخط وزبان یکدیگراست، و همان لغت وخط مشترك است که مفاهیم انسانی‌را از نسلی به نسل دیگر و ازملتی به سایر ملل منتقل می‌سازد، ومردم هرقدر دارای مفاهیم مشترك باشند با یکدیگر بیشتر انس و ارتباط خواهند داشت . رابطه مابین لفظ ومعنی وخط تاحدی کامل‌است که ازقدیم در مقدمهٔ باریر میناس از فن منطق که مورد گفتگوی ماست خط والفظ ومعنی را تجلیات گوناگون وجود عینی اشیاء می‌شناختند و می گفتند که برای هرچیزی چهار وجوداست:

---

۱ - زاد المسافرین ، چاپ افست رشدیهٔ تهران ازچاپ برلین ص ۷ .

۲ - همان ، کتاب ص ۸

۳ - زاد المسافرین ، چاپ افست رشدیهٔ تهران ، ازچاپ برلین ص ۹ .

کتبی و لفظی و ذهنی و عینی. وجود عینی اصل است و سه تای دیگر فروع آن. همین رابطهٔ مابین خط و لفظ و مفهوم سبب گردیده که دارندگان خطوط و لهجه‌ها و لغات گوناگون کمتر باهم انس و الفت داشته باشند. وباز به واسطهٔ همین رابطه واتحاد شدید لفظی بود که گروهی از دانشمندان مناسبت مابین الفاظ با مفاهیم را که به واسطهٔ وضع حاصل می‌شود ذاتی شناختند، وشاید این عقیده از روش افلاطونی ریشه داشته باشد، زیرا او برآن بود که مفاهیم ذهنی از رابطهٔ فکر با موجودات روحانی بوجود آمده‌اند و مفاهیم نمودار ذهنی مثالهایند، همچنانکه محسوسات نیز نمایشگر عینی برای آن موجودات روحانی هستند، و مناسبت مابین لفظ ومعنی نیز بواسطهٔ مشابهت ناقصی است که مابین محسوسات با مثل عقلانی است، وحدیثی نیز به این مضمون آورده‌اند که «الاسماء تنزل من السماء» وعارف شبستری همین مضمون را به نظم آورده وگفته است:

نظر چون درجهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند

تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ و معنی گشت نازل

و ازآنجاکه مسلمانان بواسطه مابین‌لغات بامفاهیم اجتماعی توسعه یافته بودند ازهمان آغاز تشکیل سازمانهای علمی اسلامی به‌منطق[1] و ادب هردو پرداختند. زیرا انتظامات افکار مشترك را به هردو امر مربوط دانستند.

صدرالدین‌شیرازی که ازبزرگترین متفکران قرون اخیر اسلامی‌است برای رابطهٔ مابین مفاهیم اجتماعی و اخلاقیات و معنویات روحی با لغت، توضیح کاملی آورده و خلاصهٔ آن اینست: اختراع لغت از بزرگترین عجایب و خواص وجود انسان است وانسان ازجهت احتیاج به تعاون اجتماعی به واسطهٔ زندگانی ظریف تجملی که دارد و برای بدست آوردن ضروریات مادّی از طریق تصرف کردن درطبیعت و رواج دادن صنعت ناگزیر نیازمند به‌لغت است. حیوانات نیز مقاصد خودشان را به‌توسط اصوات

---

۱ - شرح لاهیجی برگلشن راز، انتشارات کتابفروشی محمودی تهران، بامقدمهٔ آقای کیوان سمیعی ص ۵۵۷ و ۵۵۸ و ۷۵۸

به دیگران می‌فهمانند . اما از آنجا که حیوانات ترکیبات واشتقاقات و تصرفات لغوی را ندارند دقایق احتیاجات خودشان را نمی‌توانند بفهمانند، زیرا اصواتشان برحوائج طبیعی آنها فقط دلالت اجمالی دارد[1].

واین قضیه مسلم است که تنظیم اصوات بصورت حروف صامته ومصبوته ومقصوره ومعدوده، وترکیب مابین زیرو بم حرکات صوتی وساختن کلمات و جملات گوناگون همگی جنبهٔ عقلانی داشته ومختص به نوع انسان است. به همین ملاحظه صدرالدین در دنبالهٔ مطالب قبل می‌گوید : صنایع عجیبی که حیوانات دارند نتیجهٔ تدبیر فردی و قیاس و استنباط عقلانی نیست، بلکه همان غریزیات فطری والهام نوعی است که آنهارا به کارهای ظریف گوناگون رهبری می‌کند، و به همین سبب است که کارهای همهٔ افراد از هرنوعی از انواع حیوانات یکنواخت ومشابه بایکدیگر است .

شگفتی و حیرت زدگی که ازدیدن وقایع کمیاب حاصل می‌شود ازخصایص انسان است، ومشارکت در زندگانی اجتماعی است که مفاهیم خوب و بد و زشت و زیبای اخلاقی را درانسان به‌وجود می‌آورد، واین نیز اختصاص به‌نوع انسان دارد؛ اما حیوانات تربیت شده که کارهائی برخلاف انتظار و غیراز کارهای معمول نوع خود می‌کنند بواسطهٔ یک نوع حالت نفسانی شبیه به‌عادت است وصادر از تفکرات عقلانی نیست، وشیر که مربّی خودش‌را نمی‌درد، وچیزهای دیگری مانند آن، همگی ازاینگونه‌اند،

شرم داشتن ازاینکه دیگران به‌نقایص اخلاقی یاجسمانی شخص پی برند نیز نتیجهٔ تفکرات عقلانی است واختصاص به‌انسان دارد، و بیم و امید داشتن از آینده حاصل از اندیشه‌های عقلانی است . اندیشیدن برای به یاد آوردن فراموش شده‌ها از نتایج مفاهیم عقلانی است. ودارا بودن معانی کلی و بکار بردن استنتاج قیاسی ازاخص خواص انسان است .

---

۱ - اسفار، چاپ سنگی قدیم، تهران، فصل خصایص انسانی ازسفر نفس، ص ٨٤٤ و ٨٤٥

صدرالدین بعداز ذکر این مطالب موارد اختلاف نظر خودش را بافلاسفهٔ دیگر و مخصوصاً ابن سینا دراینجا بیان کرده است[1] و باز او ثابت کرده است که دیدن و شنیدن و سایر ادراکات حسی حیوانات دیگر نیست. زیرا همهٔ آنها جنبهٔ عقلانی داشته و آمیخته به تصرفات ذهنی و کمک گرفتن از مفاهیم قبلی و ذخایر کلی ذهنی است[2].

سیر ادراکات انسانی درمراتب تصور و تصدیق

مطالبی که تاکنون به عنوان مقدّمه آورده شد مربوط به نفس مفاهیم در زندگانی انسان بود، واکنون تحولاتی که در مفاهیم ابتدائی پدید آمده و صور گوناگون تصور و تصدیق از آن حاصل می‌شود به اجمال برگزار می‌گردد، وآنگاه به بساطت تصدیق که اصل مقصود است پرداخته می‌شود.

گفته شد که مفاهیم کلی عنوانهای ذهنی و وسیله برای معرفت اشیاء خارج از ذهن است و اکنون باید بیاد آورد که عنوانهای ذهنی یا مفاهیم بر دوگونه‌اند: یکی چیزی را به عنوان بسیط مخصوص به خود یاد کردن و دیگری دانستن آنکه عنوانهای دیگری هم با عنوان اصلی جمع می‌شوند و بریکدیگر صدق می‌کنند. اولی مانند شناختن کاغذ و دومی مانند شناختن کاغذ به عنوان آنکه سفید است. اولی در اصطلاح منطق، تصور و دومی، تصدیق نام دارد. اما مرحلهٔ متوسطی مابین آندو نیز هست که قضیه نامیده می‌شود، و تفاوت مابین قضیه و تصدیق به این است که قضیه برقرار کردن رابطهٔ حکمی مابین دو مفهوم است بدون آنکه درستی و نادرستی آن حکم از جهت عینی بررسی و مورد قبول یا ردّ ذهن واقع شده باشد. دراینصورت نسبت به ملاحظات خارجی صدق و کذب هردو محتمل است. اما تصدیق در مرحله بعد از آنست و هنگامی حاصل می‌شود که وقوع خارجی آن به واسطهٔ بررسی قضیه مورد قبول یا ردّ ذهن واقع شده و وقوع عینی آن باور گردیده باشد.

به همین ملاحظه ابن سینا گفته است که قضیّهٔ حاصل شدن دو طرف

---

۱ ـ اسفار، چاپ سنگی قدیم، تهران، سفر نفس ص ۸۴۶

۲ ـ همان کتاب ص ۸۴۱

با ربط دادن مابین آندو در ذهن است. اما تصدیق این است که برابر بودن واقعی آن صورت ادراکی که برای چیزی درخارج مانند قرارداده شده بود، ادراک گردد وتکذیب آن است که برابر نمودن آن صورت عملی باخارج ادراک شود[1].

وباز ابن‌سینا گفته‌است که‌معنی تصدیق غیر از قضیه‌است. زیرا تصدیق چیزی‌است که برقضیه افزوده می‌گردد وآن صورت ادراکی باور کردن است[2].

بنابراین قضیه ادراکی است که مقدم بر تصدیق و اعم ازآنست، زیرا قضیه به وجود آوردن نسبت ایجابیه یا سلبیه در ذهن است وتصدیق پذیرفتن و باور کردن آن ایقاع است[3].

بنابر آنچه گفته شد مفاهیم سه مرحله را می‌پیمایند به ترتیبی که گذشت.

مشکل عقد قضیه واختلاف در بساطت یا ترکیب تصدیق

دانسته شد که مفاد تصدیق شناختن یک عنوان ذهنی به عنوان دیگراست و از همان آغاز پیدا شدن اندیشه‌های فلسفی دو چیز را یک پذیرفتن که مستلزم قبول وحدت و کثرت هردو بود بسیار دشوار می‌نمود.

اختلاف در بساطت یا ترکیب تصدیق درعالم هرچند درقرون اسلامی دربست رنگ منطقی بخود گرفت و جنبه‌های فلسفی خودش را از دست داد، اما پیدا شدن این اختلاف با اصول فلسفی و کلامی قدیم بدون ربط نبود، زیرا اعتقاد برب النوع برای حالات مخصوص در زمانهای کهن و کثرت معانی وصفات قدیم اشعری باانکار صفات ازطرف معتزله ازجنبه‌های کلامی ومثالهای افلاطونی ومسائل دیگری که درباب وحدت

---

١ - رسالهٔ تصور و تصدیق، نقل ازکتاب شفا، ص ٢٨

٢ - منطق درة التاج، نقل از رسالهٔ موجز کبیر، ص٢

٣ - برای اطلاع بیشتر به منطق نجات ص ٣ و ١٢ و منطق حکمة‌الاشراق ص٤١ و ٤٢ و ٦٣ و اساس‌الاقتباس ص٣ و ٦٤ و درة التاج ص٢ و جوهر النضید ص٣١ و رسالهٔ تصور و تصدیق، ص١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٧ و ٢٣ و ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ رجوع شود.

وکثرت و جاهای دیگر طرح می‌شود، و از نظر فلسفی که به مشکل تحقق علم و معرفت مربوط بود همگی به مسئلهٔ ترکیب یا بساطت تصدیق نیز بدون ربط نبود، زیرا چگونگی ارتباط مابین موضوع با محمول یا صفت با موصوف در ذهن حکایت از چگونگی این ارتباط درعالم عین می کند.

توضیح اشکال این است که از ادلهٔ طرفداران کثرت که درآخر خواهد آمد چنین برمی‌آید که آنان می‌گفتند: هریک از عناوین ذهنی درمقابل یک حقیقت عینی است، وآن حقیقت عینی غیراز حقیقت‌های دیگراست؛ وچون درقضیه به اتحاد مابین دوچیز حکم می‌شود بنابراین حکم کردن به اتحاد درعین دوئیّت تناقضی درخود این‌فکر ایجاد می کند. طرفداران مذهب کثرت که مغایرت صفات با موصوفات را باور داشتند این مشکل تاحدی برایشان حل شده‌بود، اما آنهاکه وجود حالات وصفات را از اصل انکار داشتند گرفتار این تناقض می‌شدند.

ارسطو نظر طرفداران وحدت ومنکران وجود اعراض و حالات‌را چنین شرح می‌دهد که به نظر آنان مفاد حمل وعقد قضیه اینست که یک عنوان حقیقی باعنوان دیگر یک شده‌اند؛ درصورتیکه هرکدام ازعنوانهای ذهنی اختصاص به‌یک‌چیز دارد؛ واگر عنوانها در ذهن یکی‌گردند و بریکدیگر صدق کنند باید مدلول آنها درخارج نیز با هم یک باشند، وهرکدام ازعنوانهای ذهنی برمدلول‌حقیقی‌خود هم صادق باشد وهم‌نباشد؛ زیرا اگر عناوین مختلف مصداق واحد داشته باشد لازم خواهد آمد که هرعنوانی هم برمصداق خود و هم برمصداق غیرخود راست باشد و هرچیزی هم خودش باشد و هم غیرخودش باشد، بنابراین هم خودش خواهد بود وهم خودش نخواهد بود[1].

ارسطو می گوید: مسألهٔ اینکه یک چیز درعین‌اینکه یک است خود وچیز دیگر هم باشد بقدری مشکل بنظر می‌رسد که بعضی می‌پنداشتند که نمی‌توان گفت انسان سفید است: بلکه بایدگفت‌انسان سفید شده‌است، نمی‌توان گفت انسان رونده‌است، بلکه

---

۱ - علم‌الطبیعهٔ ارسطو، به‌کوشش عبدالرحمن بدوی، ص۲۳ و ۲۶ و ۲۷ و ۳۰

باید گفت انسان راه می‌رود (زیرا اگر قضیه به‌صورت جملهٔ اسمیه ادا شود) بر آن دلالت خواهد داشت که انسان هم یک است، وهم، یک نیست. وانسان درعین آنکه انسان است چیز دیگر نیز هست وحال آنکه یک بسیار نخواهد گردید[1].

افلاطون که معتقد به وحدت فردی و کثرت تشکیکی‌وجود بود به‌مشکل‌وحدت وکثرت چنین پاسخ گفت که مشاهدات ما درعالم خارج ازآن‌حکایت می کند که مفاهیم گوناگون هستند. بعضی ازمفاهیم فقط شامل یک‌دسته از چیزها می‌شوند وبعضی‌شامل دسته‌های بسیار می گردند. حقایق خارجی نیز که دربرابر این عناوین ذهنی‌واقع‌شده‌اند باید مطابق باهمین مفاهیم باشند و برطبق این مفاهیم بایدگاهی در یک نوع تحقق داشته وگاهی شامل نوع‌های بسیار باشند و برطبق این اصل، ما یک مفهوم کلی‌تر از همهٔ مفاهیم داریم که چیزی از آن بیرون نیست وآن معنی هستی و واقعی بودن است. این مفهوم ازجهت آنکه حقیقی‌است اساس واقعی بودن مفهومهای دیگراست و فقط همین مفهوم هستی است که دارای مصداق حقیقی و واقعیت عینی است و مفهوم‌های دیگر مصداق ذاتی عینی‌ندارند، بلکه مصداق ذاتی مفهوم هستی بالعرض مصداق‌مفهوم‌های دیگر نیز شده است. مصادیق مفهوم‌های دیگر از جهت عنوانهای خود عینی و حقیقی نیستند، وازجهت‌اینکه مشمول‌واقعیت‌وجود شده‌اند عینیت‌یافته‌اند، وبعدازآن موضوع برای محمولات گوناگون گردیده‌اند. بنابراین حکم درهرقضیه‌ای ازآن حکایت می کند که هرچیزی درعین آنکه مصداق ذاتی برای مفهوم خود است بالعرض چیز دیگری نیز هست، زیرا یک‌مثال کلی مطلق و یک‌واقعیت روحانی که از همه کلی‌تراست شامل «موضوع و محمول» هردو شده است. و افلاطون آن هویت غیبی مطلق را درکتاب جمهوریت نمونهٔ خیر و درکتاب مأدبه آن را نمونهٔ زیبائی و جمال نامید و مثال خیر که شاملترین همه‌است بالاترین نمونهٔ واقعیت ومصداق اصلی خیر وقائم بالذات است[2].

۱ - علم‌الطبیعه، متن، ص۱٦ و شرح ابن‌السمح، ص۱۷

۲ - تاریخ الفلسفة الیونانیة، ص ۷٦ و ۷۷

جواب افلاطون ازاین اشکال که برپایهٔ قبول وحدت درعین کثرت بود صورت عالی‌تری از عقاید گوناگون مربوط به‌وحدت وجوداست . اما ارسطو که ازاصل منکر وحدت ومعتقد به کثرت بود به‌نحو دیگری اشکال عقد قضیه‌را جوابگوئی کرد ومشکل صادق بودن چند مفهوم بریک مصداق را آسان نمود .

ارسطو ازمشکل عقد قضیه و صدق کثرت بر وحدت اولاً جواب نقضی داد وگفت : اگر هیچ عنوان ذهنی بردیگری صادق نباشد پس اینکه طرفداران وحدت وجود می‌گویند : «وجود یک است» نیز غلط است ، زیرا بنابراعتقاد ایشان عینیت و حقیقت فقط ازآن مفهوم موجود است . پس مفهوم واحد عینیت خارجی ندارد تا بروجود محمول گردد . بنابراین اگر مفهوم واحد برموجود قابل حمل باشد لازم خواهد آمد که موجود مصداق برای چیزی شده باشد که عینیت خارجی نداشته ولاموجوداست ، وموجود ولاموجود که نقیضانند برهم صدق کرده‌اند وهیچ چیز چیزی گردیده است[1] .

ارسطو علاوه برجواب نقضی ازطریق قبول کثرت به‌اصل مسئله جواب داده‌است و خلاصهٔ سخنش این‌است که خود وجود یک مفهوم‌است ، اما همان یک مفهوم براقسام بسیاری صادق است که بعضی ازآن اقسام جوهر و موجود ومستقل هستند ، و اقسام دیگری که برجوهر حمل می‌شوند عرضهایند که وجودشان وابسته به وجود موضوع یعنی جوهراست ؛ بنابراین موضوع که قسمتی از موجود است برای نوعهای دیگر از وجود مصداق شده است ولازم نخواهد آمد که وجود برای لاوجود مصداق شده باشد ، و با این بیان هیچ اشکالی درآن‌نیست که مفاهیم گوناگون همگی دارای یک مصداق باشند[2] .

حل مشکل عقد قضیه بعدها درمیان فلاسفهٔ اسلامی توسعه یافت و صدرالدین شیرازی به تفصیل و توضیح این اشکال بیش‌از دیگران پرداخت ، جواب مختصری که ازاین اشکال در باب ماهیت و وجود آورده ازطریق اختلاف حمل‌است که از مطالب

---

۱ - علم الطبیعه ، ص۲۳ و ۲۴

۲ - همان کتاب ، ص۲۴ و ۲۶ و ۲۷ و ۳۰ و ۳۱

افلاطون نیز همین جواب استفاده گردید. صدرالدین چنین جواب گفت که هرچیزی به‌حمل اول خود آن چیزاست اما به‌حمل شایع مصداق حقیقی برای مفهوم موجوداست.

فلاسفهٔ اسلامی برای‌حل مشکل کثرت و وحدت که‌ریشهٔ اشکال‌عقد قضیه‌است ازجهات مختلف به‌توضیحات بیشتر پرداختند، واز جمله ازجهت بحث‌منطقی مشکل عقد قضیه را بدینگونه حل کردند که جهت وحدت را از جنبهٔ کثرت به نوعهای مختلف جدا کردند وقضایا را رویهم چهار قسم قرار دادند، زیرا:

۱ــ گاهی مفاد قضیه این‌است که موضوع ومحمول علاوه برآنکه یک‌موجودند هردو یک عنوان ذهنی و یک مفهوم نیز می‌باشند، ویااینکه یکی از آن‌دومفهوم مندرج درمفهوم دیگراست، مانند حد ومحدود وجنس‌وفصل که بریکدیگرحمل می‌شوند، و این قسم را حمل ذات و ذاتی نامیدند.

۲ــ قسم دیگر اینست که موضوع و محمول دوعنوان ذهنی هستند اما در ذهن هردو یک‌وجود دارند، و این درصورتی است که قضیه مابین ماده و صورت ذهنی که شکل خاصی ازجنس وفصل است تشکیل گردد، مانند: هرناطقی حیوان‌است و بعضی از حیوانها ناطق هستند؛ و توضیح اتّحاد وجودی این قسم در مطالب بعد از این خواهد آمد.

۳ــ قسم‌سوم اینست که‌موضوع‌وجود عینی خود محمول‌باشد، وآن درجائی است که محمول تمام ماهیت موضوع و یا جزء ذاتی ماهیت آن باشد، و دراین صورت مفاد حکم همین‌است که وجود عینی محمول‌خود موضوع است، مانند نوع یا جنس و فصل که هرکدام ازآنها برفرد خود حمل گردند، مثلاً زید انسان‌است و زید حیوان است، وآن‌را حمل عرضی بالذات می‌گویند.

۴ــ قسم چهارم ازقضیه آنست که برای محمول دوجزء تصورشود ومفاد قضیه این باشد که یک جزء از محمول بعینه خود موضوع است. مثلاً زید سفیداست، زیرا مفادش این است که زید آن کس است که سفیدی در او تحقق یافته است، وآنرا حمل

عرضی بالعرض می‌نامند[۱] .

تااینجا توضیحاتی که از نظر منطقی برای اصل مطلب داده شده‌است آورده‌شد، و درصفحات آینده مطالبی‌را که برمبنای فلسفی گفته‌اند حکایت می‌شود .

مشکل بساطت یا ترکیب تصدیق درمباحث منطقی

اکنون که مبنای اشکال و ریشه‌های قدیم آن نسبت به عقد قضیه و رابطهٔ موضوع ومحمول ازنظر فلسفی بیان شد سخن به عنوان مخصوص تصدیق درمباحث‌منطق کشانده می‌شود، وخلاصه بحث دراین‌موردآنست که آیا تصدیق یک‌ادراك بسیطاست و یاآنکه مشتمل برچند ادراك است ؟ صدرالدین شیرازی که به خواهش بعضی از بزرگان رساله‌ای دراین باب پرداخته وتحقیقات بسیار دقیقی دراین رساله آورده است، دراول نظر دیگران‌را به‌تفصیل ذکرکرده و بعدازآن به‌توضیح نظر اختصاصی‌خودش پرداخته است . آراء وعقایدی را که دراین باب شماره نموده است عبارتند ازاینکه :

۱ــ گروهی تصدیق را مشتمل برسه جزء دانسته‌اند «محکوم به و محکوم علیه و نسبت حکمیه» .

۲ــ فخر رازی جزء دیگری برآن افزوده وآن حکم است، و بنابراین تصدیق‌را مشتمل برچهار جزء دانسته است .

۳ــ گروهی برآنند که تصدیق همان حکم است و بقیه اجزاء شروط تحقق حکم می‌باشند، و بااین بیان گروهی تصور طرفین‌حکم‌را شرط، و بعضی جزء داخل درتصدیق شمرده‌اند[۲] .

٤ ــ قطب‌الدین شیرازی می‌گوید : حکما برآنند که مفهوم تصدیق خود حکم نیست بلکه تصدیق همان مفهوم گرویدن‌است وگرویدن ملزوم حکم است نه‌خود حکم،

---

۱ - به خلاصه از تعلیقات صدرالدین بر منطق حکمت اشراق ص۶۷ و ۶۸ و اساس الاقتباس ص۱۸ و جوهر النضید ص۱۰ و ۱۱ و منطق نوین ص۱۷۵ و ۱۷۶

۲ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص۶

وعبارتی از کتاب شفا شاهد آورده‌است که ابن‌سینا اندیشیدن چیزی‌را تصور، ودرست دانستن آن اندیشه را تصدیق خوانده است.

قطب‌الدین دنبالهٔ گفتار را بدانجا کشانده‌است که هرگاه تصور با حکم به اثبات یا نفی همراه گردد وآن اثبات یا نفی مورد قبول ذهن واقع شود پذیرفتن آن حکم را که نوعی از علم‌است تصدیق خوانند، مثلاً اندیشیدن خود حیوان‌ناطق‌تصوری بسیط‌است و پذیرفتن درستی این اندیشه‌که این حیوان ناطق است تصدیق است[1].

صدرالدین شیرازی که درهمهٔ موضوعات نظر نقدی مختص به خود دارد همهٔ این عقاید را ازجهتی درست واز یک نظر باطل وا نموده است.

او می‌گوید: حق اینست که مفهوم تصور یاتصدیق ازجهت جعل و وجود یک چیزند و علاوه بر آن تصور داخل در ماهیت تصدیق است و ذهن مفهوم تصدیق را به اجزاء تصوری تحلیل می‌کند، اما همچنانکه مفهوم جنس درمفهوم نوع داخل است و درعین حال مفهوم نوع مرکب نیست بلکه یک ادراك بسیط است وداخل بودن تصور درتصدیق نیز همچنان است[2].

جنبه‌های سه گانهٔ تصدیق درنظر ملاصدرا

باتوجه به مطالب اول بحث هرچیزی را از دوجهت می‌توان به نظرآورد: یکی ازجهت مفهوم نوعی‌وماهیت ذاتی ودیگری ازجهت‌وجود فردی ومصداقی. ملاصدرا تصدیق را نیز از هردو جهت بنظرآورده و به هردو عنوان ترکیب یا بساطت آن را مورد تحلیل و تحقیق قرار داده‌است؛ وعلاوه بر آن، جنبهٔ فلسفی مطلب‌را که عبارت از حکایت کردن صورت علمی تصدیق از امور خارجی است بطوریکه در پیش توضیح داده شد، این جهت را نیز صدرالدین درکتب فلسفی خود مورد گفتگو قرار داده، و تصدیق را چه از جهت مفهوم ذاتی و چه ازجهت موجودیت ذهنی وهم از جهت مفاد

۱ - درة‌التاج، جلد دوم، ص ۴ و ۵

۲ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص۶

خارجی بسیط و بدون اجزاء بیان کرده‌است بنابراین مطالب اورا بطور تفکیک درسه قسمت مجزا باید عنوان کرد، واینک هرکدام ازآنها به تفصیل شرح داده می‌شود.

قسمت اول

بساطت تصدیق از جهت ماهیت ذاتی ومفهوم نوعی

صدرالدین کلیه ماهیات‌را ازجهت‌عنوان ذاتی وماهیت نوعی بسیط و بدون جزء دانسته‌است، وتصدیق‌را نیز مانند همهٔ مفاهیم نوعی ازجهت مفهوم وماهیت نوعی بسیط شناخته است، بنابراین مطالب اورا باید دو بخش نمود، یکی آنکه باید نظرکلی اورا در مورد بساطت همهٔ ماهیات ومفاهیم نوعی به عنوان کبرای قیاس شرح داد و بعدازآن به مقدّمهٔ صغری که منطبق بودن آن اصل کلی برماهیت تصدیق‌است باید پرداخت، و اکنون به توضیح اصل کلی استهلاك مفاهیم جنسی درمفهوم فصل که کبرای قیاس‌است پرداخته می‌شود.

بساطت ماهیات نوعی

قانون بساطت ماهیات نوعی درمبحث ماهیات ومفاهیم ازکتاب‌شفا شرح داده شده‌است، وصدرالدین شیرازی نیز درهمان‌قسمت ازکتاب اسفار به‌توضیحش پرداخته است، خلاصه بیان صدرالدین و ابن سینا دراین مورد این‌است‌که مفاهیم مندرج در مفاهیم دیگر یعنی اجناس‌را ذهن می‌تواند سه‌گونه لحاظ کند.

۱ــ گاه می‌تواند به خود آن مفهوم بنگرد و به اینکه با مفهوم دیگر یعنی فصل متحد است یا نیست و یا به اینکه معنی دیگری برآن افزوده خواهد شد ودرآن مندرج خواهدگردید یانخواهدگردید توجه‌نکند، اینگونه مفهوم بدون شرط جنس‌است، زیرا جنس عبارت ازمفهومی‌است‌که درضمن فصل تحصل‌مفهومی‌یافته‌است وفصل‌عین‌مفهوم جنس است که‌کامل گردیده است، به همین لحاظ فصل صرفاً ممیز جنس نیست تا ازآن

جدا باشد بلکه مفهوم فصل متمم مفهوم جنس است[۱]،

۲– صورت دیگر این است که ذهن آن مفهوم را تمام شده و بدون توجه به اتحاد آن مفهوم با مفاهیم دیگر ملاحظه نماید، بدانگونه که مفاهیم فصلی را زاید و عارض بر آن بنگرد، دراین حال نوع مستقلی ازانواع درنظر گرفته شده وجنس نیست بلکه مادّهٔ ذهنی خواهد بود.

۳– حالت سوم اینست که ذهن آن مفهوم را مستهلک و داخل دومفهوم دیگر ومتعیّن به آن بیند. دراین حال جنس عین مفهوم نوع است و «شرط شیء» خوانده می‌شود، مثلاً هرگاه خود مفهوم حیوان را طوری بنگرند که مشروط به همراه بودن و نبودن و مقیّد به هیچ فصلی نباشد دراین حال تعیّن مفهومی نداشته و جنس است، و به وسیلهٔ متحد شدن با هرکدام از مفاهیم فصلی تعیّن نوعی خواهد یافت، امّا اگر ذهن مفهوم حیوان را به خود مستقل ومفرد بنگرد دراین حان آن مفهوم نوع مستقلی مندرج دراجناس بالاتراست وجزء مستقلی از اجزاء مفهوم انسان است و برآن مفهوم نوعی مقدّم است و برآن نوع حمل نمی‌شود، زیرا وجود جزء غیر ازکل است وآن را مفهوم «بشرط لا» خوانند، حالت سوم اینست که مفهوم حیوان متحد با فصل ناطق ملاحظه شود. دراین هنگام حیوان و ناطق هردو یک مفهوم هستند که عین مفهوم انسان است و یک مفهوم را ذهن دو می‌نگرد. ابن سینا می‌گوید: فصل دراینصورت بیرون ازمفهوم جنس نیست که بدان پیوسته باشد بلکه مندرج درآن مفهوم است[۲].

و باز ابن سینا درفصل رابطهٔ حد و محدود می‌گوید: جنس وفصل اجزاء نوع نیستند زیرا دوچیز نیستند، وازاینجهت آنهارا دو می‌گویند که یک مفهوم ازجهتی محصل و از جهتی دیگر غیرمحصل است؛ به‌همین ملاحظه ذهن همان معنی محصل را غیرمحصل

---

۱ - الهیات شفا ص ۹۴۵، و تعلیقات صدرالدین برکتاب شفا ص ۱۹۵، وکتاب اسفار ص ۱۱۴

۲ - شفا ص ۴۹۶

وآنهارا دو می نگرد، حیوان که جنس است بالقوه مفهوم ناطق و حساس است وهنگامی که فعلیت یافت عیناً همان نوع است ونوع همان جنس موصوف به مفهوم فصل است[1] یک مفهوم است که یکبار حالت عدم تحقق مفهومی آن و بار دیگر با تحقق مفهومی لحاظ می گردد[2].

صدرالدین نیز می گوید: اینکه جنس و فصل را اجزاء نوع فرض می کنند از آن جهت است که ذهن هرگاه برای واضح شدن یک مفهوم، مفهوم معادلی بخواهد درست کند ناگزیر ازخود دو مفهوم می سازد که با مفهوم مورد نظر مطابق باشد وآنرا معرف حدی قرار می دهد، بنابراین خود مفهوم نوع دارای اجزائیست ومفهوم دیگری که معادل با آن است دارای اجزاءاست، بنابراین حد نوع اجزاء دارد نه خود نوع[3]، یک مفهوم را به دو اعتبار می توان نگریست، اگر آنرا بدون جزء و یک مفهوم بنگریم خود ماهیت نوعی وعینی محدوداست، وچنانچه با اجزاء ملاحظه شود غیراز محدود بلکه حد است وحد مفهوم جداگانه ای است که مفهوم بسیط محدود را دسترس ذهن می گذارد و حد و محدود یک مفهوم نیستند[4]، و به همان اعتبار اول است که شیخ می گوید: مفهوم فصل لازم جنس وغیراز مفهوم جنس است[5]. صدرالدین نیز درآخر همهٔ مطالب می گوید: از اینکه حد از جزءها تشکیل شده است لازم نمی آید که محدود نیز مشتمل برچند معنی باشد هرچند که حد ومحدود هردو از یک چیز حکایت می کنند[6].

بیان دیگر برای اداء مقصود اینست که آنچه در تعریفات حدی آورده می شود

---

١ ـ کتاب شفا ص ٥٠٤

٢ ـ کتاب شفا ص ٥١٠

٣ ـ اسفار ص ١١٤، وشفا ص ٤٩٥

٤ ـ شفا ص ٥١١ و تعلیقات صدرالدین ص ٢١٤

٥ ـ شفا ص ٥٠٥

٦ ـ اسفار ص ١١٧

وآنرا جزء ماهیت‌می‌پنداریم اجناس حقیقی نیستند، بلکه صفات ومفاهیمی هستند که در حقیقت از لواحق وآثار ماهیات نوعی به شمار می‌آیند و نشانیها برای فصلهای واقعی می‌باشند، وفصل‌حقیقی خود نوع‌است نه‌جزءآن؛ مثلاً حساس و رونده هیچکدام فصل حیوان‌نیستند وفصل‌حیوان روان ادراك‌کننده وجنبنده‌است وادراك وجنبندگی جنبه‌های وابسته به‌فصل می‌باشند، وچون فصل حقیقی نام وعنوان ذهنی ندارد ناگزیر این‌مفاهیم‌را نشانی برای فصل حقیقی قرار می‌دهند، واگر این مفاهیم فصلهای حقیقی می‌بودند بایستی که یک مفهوم برمقولات بیشمار مشتمل باشد و حال آنکه هیچ چیز بالذات در دو مقوله مندرج نخواهد گردید، بنابراین آن چیزی که مبدأ این عنوانها است فصل حقیقی است . وهمین مطالب نیز در کتاب شفا مذکوراست، وصدرالدین به‌عبارتهای بسیاری از آن‌کتاب استناد جسته است[1] .

انطباق قانون بساطت مفاهیم نوعی برمفهوم تصدیق

چنانکه دیده شد صدرالدین درکتب مفصل خود ثابت کرد که همهٔ مفاهیم نوعی بسیط و بدون اجزایند، و در رسالهٔ تصور و تصدیق همین قانون کلی را کبرای قیاس قرار داده و ثابت‌کرده است که ماهیت تصدیق قسمی از مفاهیم نوعی است وآن نیز بدون‌جزء وبسیط‌است. صدرالدین می‌گوید : مفهوم تصور چنانکه ازلحاظ وجود ذهنی عین تصدیق‌است ازجهت تحلیلات مفهومی نیز تصور عین تصدیق است نه‌آنکه مفاهیم تصوری اجزاء مفهوم تصدیق باشند، زیرا جزء بودن تصورات سه‌گانه برای تصدیق عیناً مانند داخل بودن جنس درنوع بسیط است[2] .

گفته شد که مفاهیم کلی‌تر ازنوع سه‌گونه لحاظ می‌شوند، مفهوم تصور را نیز با سه اعتبار می‌توان نگریست، زیرا تصدیق مفهوم نوعی‌بسیطی‌است که ازاتحاد تصورات با فصلی که عبارت از حکم است پدید می‌آید . بنابراین هرگاه مفاهیم سه‌گانهٔ تصور

۱ - رجوع شود به الهیات شفا ص ۵۸۰ و اسفار ص ۱۱۶

۲ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص ۶

موضوع ومحمول ونسبت را بدون ملاحظهٔ اینکه باحکم توأم باشند یا بدون آن درنظر آوریم همان مفهوم لا بشرطی جنس است که قابل تحصل و اتحاد بافصل یا عدم اتحاد با آناست ، وفصل محصل جنس درنوع تصدیق همان حکم است وتصور ازجهت لابشرطی ممکن‌است ازنوع تصدیق گردد یا به نوع تصور مفرد تعیین حاصل کند ، بنابراین هنگامی که مفهوم تصور مطلق که جنس است ملحق به حکم گردد مفهوم بسیط تصدیق را تشکیل می‌دهد ، و تصور که جنس‌است باحکم مفهوم ونوعی‌تصدیق هرسه یک چیزند . تصور همان جنس تعیّن یافته به حکم است. مفهوم ونوعی تصدیق نیز همان‌تصور تعیّن یافته است ، وتصور به‌عنوان لابشرطی جنس ومشترك مابین تصدیق وتصور مفرداست و به این دونوع تقسیم می‌شود . بنابراین تصور دوگونه است : تصدیق وتصور مفرد ، اما اگر مفهوم تصور را مقید به حکم ملاحظه کنیم فقط منحصر به یک نوع‌است وآن نوع تصدیق است وعیناً همان ماهیت نوعی تصدیق ومفهوم بسیط است . صورت سوم اینست که معنی تصور را جدا ازحکم بنظر آوریم ، دراین‌حالت‌تصور مفرد وماده تصدیق وجزء آن است و قسمی ازعلم است که مقابل با تصدیق شماره شده‌است . و کسانی که تصورات سه‌گانه را از اجزاء تصدیق قرار داده و مفهوم تصدیق را مرکب شمرده‌اند همین تصور مفرد را که حالت « بشرط لا » ومادهٔ حکم است باصورت لابشرطی اشتباه کرده وتفاوت نگذاشته‌اند . بنابراین همچنانکه مفهوم حیوان ازجهت لابشرطی جنس وناطق فصل انسان است وحال آنکه مفهوم انسان بدون‌جزء و بسیط‌است ، تصدیق نیز مفهوم بسیطی‌است که ذهن هنگام تعریف حدی اجزائی برایش توهم نموده وتصدیق‌را به موضوع ومحمول ونسبت حکمیه تحلیل می‌کند[1].

قسمت دوم

بساطت تصدیق ازجهت وجودش در ذهن

گفته شد که مفهوم‌تصور مانند سایر مفاهیم جنسی ممکن‌است بطورمفرد ومستقل

---

۱ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص ۷ و ۱۱ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۲ و ۲۶ و ۳۰

و به گونهٔ «به‌شرط لا» لحاظ شود، دراینصورت تصورات سه‌گانه‌وتصور حکم هیچیک قابل حمل برتصدیق نیستند، زیرا ماده و صورت اجزاء وجودی هستند و بر کل، حمل نمی‌شوند[1] اما این‌ماده وصورت چنان نیست که درحین ترکیب، متعدد وغیراز یکدیگر باشند، بلکه همگی در یک صورت فعلی که عبارت از فرد مشخص از ادراک وقوع یا عدم وقوع نسبت‌است مستهلک می‌باشند و به نام تصدیق خوانده می‌شوند. وشاید فخر رازی هم به حالت قبل‌از ترکیب‌شدن تصورات نظرداشته که تصدیق‌را مشتمل براجزاء دانسته است[2].

این‌توضیح مبتنی برقانون کلی اتحاد ماده وصورت است که ملاصدرا بدان معتقد بود و قسمتی که راجع به اتحاد ماده و صورت ذهنی است دراینجا به طور مختصر ذکر می‌شود وجنبهٔ عینی آن درضمن توضیح قسمت سوم خواهد آمد.

ابن سینا می گوید: همچنانکه جسم در خارج بعینه همان نوع انسان‌است نه‌آنکه جسمیت وجود جداگانه‌ای داشته وبعداز آن جزء انسان گردیده‌باشد، درذهن‌نیز هردو یک وجود دارند وتعدد آنها به نوعی ازاعتبار وتحلیل عقلی‌است[3].

صدرالدین ازاین عبارت چنین نتیجه گرفت که درنظر ابن سینا نیز وجود ماده بعینه همان وجود صورت است، زیرا وجود ماده مندرج درصورت است، وبعداز آن صدرالدین از خود سؤالی کرده است که اگر وجود همهٔ ماهیات در ذهن بسیط‌است پس چه تفاوتی مابین جواهر مرکّب وانواع بسیط خواهد ماند؟ و به خود پاسخ گفته است که فرق مابین آنها این است که جزء عام یعنی جنس را در بسایط نمی‌توان جدا پیدا کرد، امّا در مرکبات بدون فصلهای مخصوص بعدی پیدا می‌شوند. مثلاً رنگ بطور مفرد که هیچ نوع معیّنی از رنگ نباشد پیدا نمی‌شود، اما حیوان را بدون ناطق

۱ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص ۲۰ و ۲۶ بعلاوهٔ مطالب گذشته.

۲ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص ۲۶ و ۲۷

۳ - شفا ص ۴۹۶

می‌توان موجود یافت[1].

ملاصدرا درمورد بساطت تصدیق از لحاظ وجود ذهنی نیز می گوید که تصور و تصدیق دو فرد از وجود ذهنی هستند و وجود ذهنی قسمتی از وجود مطلق است و هرکدام از موجودات قطع نظر از جنبه‌های مفهومی و ماهیتی خارج از مقولاتند و هیچ چیز از جهت موجودیت جزء ندارد، وجود ذهنی تصدیق نیز به‌همین‌گونه بسیط و کیف نفسانی است.

صدرالدین ازاین راه که توضیح داده شد بابیانی مبسوط مابین همهٔ آراء گوناگون ایجاد هماهنگی کرده و نظر هرکدام از صاحبان عقاید گوناگون را بیک جنبه از اصل مطلب بازگردانیده است[2].

قسمت سوم

بساطت تصدیق از جهت مفاد عینی

ازآغاز گفته شد که تشکیل قضیه برای بعضی از متفکران قدیم غیرممکن بنظر می‌رسد، زیرا چنین می‌اندیشیدند که هریک از موضوع ومحمول مفهوم و عنوان خاصی هستند و برعینیت مخصوصی که غیراز واقعیت دیگری است دلالت می کنند، بنابراین حکم کردن به‌اینکه محمول همان موضوع است وهردو یک هستند تناقضی درخود قضیه ایجاد می کند، و به‌این جهت هیچ مفهومی ازاصل باید برمفهوم دیگرصادق‌نباشد، واگر صدق کند لازم خواهد آمد که یک دو باشد و نیز دو نباشد، هرکدام از آنها خودش باشد وخودش نیز نباشد، واین تناقض‌را می‌توان به شکل قیاسی درآورد وگفت: انسان موجوداست. موجود غیراز انسان‌است، پس انسان غیراز انسان‌است، قبلاً راه‌حل‌هائی درخود بحث‌های منطقی برای این‌اشکال آورده‌شد. وازجهت فلسفی نیز صدرالدین یک

---

۱ - تعلیقات بر شفا ص ۱۹۴ و اسفار ص ۱۱۵

۲ - رسالهٔ تصور و تصدیق ص ۵ و ۸ و ۹ و ۱۱ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۶ و ۳۰

اصل کلی درمورد عینیت صفات با ذات ازقول فلاسفه آورده‌است که شامل این اشکال نیز می‌شود و آن کثرت حیثیات تقییدیه است که اینک شرح داده می‌شود.

مغایرت حیثیات تقییدیه وصدق مفاهیم بریکدیگر

صدرالدین می‌گوید: صادق بودن مفاهیم بریکدیگر به‌واسطهٔ اختلاف حیثیات تقییدیه است، عنوانهای وصفی و جنبه‌های گوناگون وقتی با هم جمع شدند تکثیر واحد وتوحید کثیر لازم نخواهدآمد، زیرا هرکدام ازعنوانهائی که ذهن برای چیزی ملاحظه می‌کند وآنهارا بریکدیگر حمل می‌کند و هریک را صفت جداگانه‌ای برای موضوع می‌نگرد صدق هریک از آنها فقط ازجهت همان عنوان مخصوص است که ذهن برایش ملاحظه کرده است، و ممکن نیست از یک جهت معیّن بیش‌از یک محمول برچیزی صادق باشد، مثلاً وقتی گفته می‌شودکه زید موجود است موجود ازجهت قید انسانیت براو صادق نیست، وکاتب ازجهت انسانیت براو صادق‌نیست، وگرنه هرحیوانی ناطق وهرناطقی کاتب بود. هرکدام از محمولات دیگر نیز به‌واسطهٔ قید وصفی‌معینی برچیزی راست می‌آیند. مثلاً رنگ و طعم و بو هرسه برسیب حمل می‌شوند، اما جهت صدق هرکدام ازاین مفاهیم غیراز جنبهٔ دیگری است، واگر این جهتها غیراز یکدیگر نبودند لازم می‌آمدکه هرگاه گفته می‌شدکه سیب شیرین وسیب خوش بوی است مثل‌این‌باشد که گفته شده باشد سیب شیرین است و سیب غیرشیرین است، زیرا معنی بوی غیراز شیرین‌است. وهمین جنبه‌های گوناگون مفهومی که ازملاحظات مختلف انگیخته شده‌اند مجوّز صدق‌محمولات بریکدیگرشده‌اند، واگر جنبه‌های‌مفهومی غیراز یکدیگر نمی‌بودند همهٔ لفظها یک معنی می‌داشتند وهمه بریکدیگر صدق می‌کردند، چیزی که‌هست اجتماع حیثیات و قیدهای بسیار ملاحظات گوناگون ذهنی هستند و سبب مغایرت عینی مابین محمولات وموضوعات نمی‌شوند، زیرا جنبه‌های مفهومی که از اختلاف ملاحظات ذهنی پدید می‌آید چندگونه‌اند که اکنون به ترتیب ذکر می‌شوند:

۱ ـ کثرت عناوین وصفی ازجهت عنوان خود موضوع

گاهی علاوه برآنکه موضوع ومحمول هردو درخارج یک چیزند جهت صدق محمول برموضوع نیز مفهوم خود موضوع است ، امّا به قول صدرالدین چون بیشتر فلاسفه به این نکته توجه نداشتند گفتند که مفاهیم تقییدی در همه جا ازکثرت و تعدد عینی حکایت می کند . اما این عقیده درست نیست ، زیرا هرمفهومی درعین اینکه غیراز مفاهیم دیگراست بااین حال گاهی دومفهوم از یک جهت و به یک اعتبار بریکدیگر صدق می کنند ، مانند مفهوم موجود ومفهوم شخص بودن که دومفهوم جداگانه هستند و به حمل ذاتی دو اند ، اما بهحمل شایع یک هستند وهردومفهوم یک عینیت خارجی دارند وعلاوه برآن صدق مفهوم شخصی بودن ازهمان جهت موجود بودن است .

۲ ـ تعدد جهت صدق باحفظ وحدت عینی

صورت دیگر این است که جهت صدق یک‌مفهوم غیراز جنبهٔ وصفی مفهوم دیگراست ودرعین‌حال‌تعدد جنبه های حقیقی سبب کثرت عینی وواقعی نمی گردد ، مانند قضیه انسان موجود است که صدق مفهوم انسان که عنوان موضوع است حیثیت‌تقییدی ذاتی‌است ، اما چیزی که سبب‌صدق وجود برآن‌شده‌است جهت دیگری‌است که غیراز عنوان‌خود موضوع‌است وبااین‌حال‌تعدّد حیثیت سبب تعدّد و کثرت عینی آن دومفهوم می‌گردد ، زیرا مفهوم وجود ومفهوم‌انسان هردو یک‌عینیت‌واقعی‌دارند که‌ازهم گسستنی و جدا شدنی نیستند ، واگر دوعینیت می‌داشتند وجود لاوجود می گردید[1] .

۳ ـ تعدد حیثیات تعلیلیه باحفظ وحدت عینی

صورت دیگر اینست که مفاهیم گوناگون باآنکه دارای یک حقیقت هستند اما کثرت عناوین ذهنی از جهت پیدا شدن آثار گوناگون وجودی از یک‌چیزاست ، مانند حیوانیت که منشأ یک‌گونه اثراست و ناطقیت که نوع دیگر از اثر را محقق می کند ، و گذشت که‌مفهوم حیوان وناطق بقید بشرط لائی ماده وصورت وجودی در ذهن‌هستند

---

۱ ـ اسفار جلد ۳ (بحث فیض و ابداع) ص ۶۹۲ و ۶۹۳

وحکایت از تعدّد جنبه‌های وجودی درخارج می کنند وعلاوه برآنکه ازجهت لابشرطی اجزاء ماهیت انسانند ازجهت بشرط لائی اجزاء موجودیت انسان در ذهن می گردند و از کثرت جنبه‌های وجودی انسان درخارج حکایت می کنند و اعتباری مقدم بر وجود انسانند . اما همین جنبه‌های متمایز چنان نیست که عینیت‌های مغایر با یکدیگر داشته باشند، بلکه مرتبه‌های متعدّدی ازیک‌وجود عینی می‌باشند. ودلیل برآنکه همهٔ این اجزاء یک موضوع عینی تشکیل می‌دهند اینست که صفات متقابل مانند علم و جهل و سفید و سیاه وامور متقابل دیگر ممکن نیست درحال‌واحد دریکی ازافراد جمع گردد، زیرا تعدّد حیثیات تعلیلیه موجب کثرت حقیقی موضوع نمی‌شود ، هرچندکه آثار گوناگون ازآن موضوع آشکارگردد . واقسام سه‌گانه‌ای راکه تااینجا ذکر شد حمل علی[1] می نامند[1].

٤ ـ کثرت حیثیات حقیقی در یک موضوع

قسم چهارم از موارد تشکیل قضیه اینست که جنبه‌های وجودی گوناگونی در یک موضوع گرد آیند وکثرت عینی تشکیل دهند، مانند حرکت و رنگ که در یک موضوع فراهم‌می‌شوند وهرکدام ازآنهاعلت‌وجودی جداگانه‌ای‌غیر ازدیگری‌می‌خواهند، زیرا جنبه‌های وجودی جداگانه هستند که غیر از یکدیگرند و درمورد اینگونه قضایا فی و ذو می گویند[2] .

اختلاف نظر صدرالدین با فلاسفهٔ دیگر درمورد حمل ذو و فی

درمورد اینگونه قضایا و همچنین درمورد قبل اختلاف نظری مابین صدرالدین ودیگر فلاسفه است که‌آیاکثرت حیثیات تعلیلیه موجب کثرت حقیقی‌هست یانه ؟ وآیا جنبه‌های متعدّد ومتمایزی در یک جا جمع شده‌اند یاآنکه همهٔ آنها جهات مختلفی ازیک وجود عینی بسیط هستند و همگی مظاهر وجودی یک حقیقت می‌باشند ؟ صدرالدین دراینمورد برخلاف فلاسفهٔ معروف و برخلاف نظر مشهور فلاسفه همهٔ محمولات و

---

۱ ـ اسفار جلد سوم بحث (فیض و ابداع) ص ٦٩٢ و ٦٩٣

۲ ـ اسفار جلد سوم بحث (فیض و ابداع) ص ٦٩٣

صفات ذاتی وعرضی‌را به‌یکٔ وجود حقیقی موجود دانسته‌است و این اعتقادرا براصل تشکیکٔ وجود پایه گذاشته‌است، وخلاصه اصل تشکیکٔ این‌است که وجود فردی و شخصی هرچیزی مشتمل برمراتب گوناگونی‌است وهمهٔ این‌مراتب مندرج دریکٔ‌وجود بسیط و بدون جزء هستند.

صدرالدین برای توضیح این‌اصل می‌گوید که هرکدام ازطبیعتهای کلی هنگامی که تحقّق عینی می‌یابند با صفات وجودی خارجی که مقولات عرضی هستند، از قبیل چگونگیها وچندیها، کی وکجاها، ونسبتهای درونی و برونی دیگری که باهم یافت شده‌اند همهٔ این امور ازماهیت‌موضوع بیرونند، اما همگی نحوه‌های وجودی برای خود موضوع هستند، وهمگی باهم یکٔ‌عینیت وجودی‌را تشکیل می‌دهند، اما این عقیده برخلاف‌نظر جمهور فلاسفه‌است، زیرا ایشان گمان می‌برند که موضوع، یعنی خود ماهیت دارای‌وجود معینی‌است، و وجود احوال‌شخصی آن‌موضوع غیراز وجود خود موضوع‌است، وعرضها وجودهای‌جداگانه‌ای وابسته به یکٔ‌وجود اصلی هستند. واین اشتباه ازآنجا روی داده است که اختلاف وگوناگونیهای وجود خود موضوع را نشناخته‌اند، مثلاً یکی از موضوعهای خارجی انسان است که‌اندازه‌ها وحالتها وچیزهای دیگری بسیار دارد، اما چنان نیست که این حالات ظاهری باموجودیت جوهری ومادی‌او دوچیز باشند. وآن کسانی که وجود ماده‌وصورت موضوع را از یکدیگر جدا می‌دانند ویاآنکه وجود خود موضوع‌را از وجود احوال جدا می‌شمارند برای‌اثبات مدّعی دلیلها آورده‌اند که یکایکٔ آنهارا صدرالدین باطل کرده است، و دلیلها ازاین قرارند[1]:

دلیل اول

بقاء ذات با زوال صفات

صدرالدین می‌گوید: ازجمله چیزهائی که موجب اشتباه نظر فلاسفه گردیده‌است

۱ - اسفار، جلد چهارم، سفر نفس، ص۸۴۹، سطر ۶

که صفات را زاید بر ذات دانستند این بود که دیدند صفات حاصل در یک موضوع معیّن همیشه تغییر می کند وحال آنکه خود موضوع برجای می‌ماند . بنابراین گفتند: وجود آن چیزی که باقی مانده است غیر از آن موجودی است که از میان رفته‌است . امّا این اشتباه برای ایشان از آنجا روی داد که به این نکته توجّه نیافته بودند که همچنان که هرکدام ازانواع دارای افراد واشخاص بسیاری هستند و یک‌اند درعین آنکه بسیارند . یک فرد مشخص نیز درهمه چیز همین حالت‌را دارد، ودرعین آنکه یک‌فرد ویک‌عدد است اما به واسطه جنبه‌های مختلف وجودی و تغییرات ذاتی که پی در پی بدون گسستگی درآن پیدا می‌شود هم یک است وهم بسیاراست .

دلیل دوم

امکان تجرید

دلیل دیگری که فلاسفه ازآن زیادتی ومغایرت وجودی مابین ذات و صفات را ثابت کردند امکان تجرید ذات از صفات گوناگون است، زیرا در کتب پیشینیان یافتند که ایشان گفته بودند : هریک ازقوای حسی و وهمی و خیالی وعقلی جنبه‌های خاصی دراشیاء می‌یابد، وقوای مدرکهٔ انسانی می‌تواند هرجهت مخصوصی را از جهات دیگر جدا نموده آنرا بدون جنبه‌های دیگر بنگرد، مثلاً نیروهای حسی وجود چیزی را که قرین با ماده‌است ادراك می کنند وصورت حسی‌از آن ادراك به‌ذهن می آید، وحال آنکه هنگامی که چیزی وجود مادی خودش‌را از دست داد دیگر قابل احساس نیست وفقط خیال می‌تواند آنرا درك کند[1] .

وجود خیالی اشیاء را نیز که حضور درماده ندارند فقط ذهن می‌تواند دربارهٔ

---

۱ ـ در اول مقاله گفته شد که مورد اختلاف مابین برادلی و راسل همین امکان تجرید یا عدم امکان آن‌بود، واینک همین‌اختلاف مابین ملاصدرا و دیگران موجوداست وملاصدرا تجرید را غیر حقیقی و اعتبار ذهنی حذف بیان کرده است.

آنها بیندیشد و دیگر قابل ادراك حسی نیستند و درصورتی که همان‌فرد شخصی مخصوص به نظر آمده است .

وجود دیگری که برای اشیاء هست‌وجود عقلی آنهااست ، زیرا عقل ماهیت‌های کلی را با حذف‌کردن جنبه‌های فردی ادراك می‌کند ، مثلاً اندامهای انسان را مطلق تصور می‌کند بدون آنها را به‌شخص معینی اختصاص داده باشند ، و همچنین هرکدام از صفات ظاهری و باطنی انسان را عقل بطور مطلق و جدا از یکدیگر وجود دارند که یکجا جمع شده‌اند و هرکدام ازآنهارا نیروی مخصوصی از قوای ادراکی انسان می‌تواند ادراك نماید و از دیگرجنبه‌ها تفکیك‌کند[1] . به همین ملاحظه صفت نامی مشترك است مابین‌گیاهان و جانداران . اما جنبه‌های دیگر هست‌که مختص به جانداران است .

جانداران علاوه برجذب ودفع دارای‌احساس‌نیز هستند که‌اختصاص‌به‌خودشان دارد ، وانسانها علاوه برآن‌صفتهائی که‌مشترك با دیگران‌است صفت اندیشیدن وتفکررا نیز دارا هستند‌که مختص به‌خود انسان‌است. بنابراین نبودن احساس درگیاهان ونبودن اندیشه درجانداران دیگر دلیل براین است که‌اجزاء مختلفی درانسان وحیوان جمع‌شده‌اند که در دیگران همهٔ آنها وجود ندارد .

دلیل سوم

اختلاف آثار

مفاهیم‌تقییدی وعنوانهای‌خاصی که ازاشیاء به‌ذهن‌می‌آیند بواسطهٔ آثارگوناگونی است‌که دراشیاء می‌نگریم ، وآن اثرها در بعضی از جاها باهم‌اندو درجاهای دیگر جدا ازیکدیگرند ، به‌همین‌سبب صفات ذاتی به‌مفاهیم مشترکه ومختصه تقسیم می‌گردند . مثلاً می‌نگریم که ازگیاهان فقط جذب و دفع غذائی سر می‌زند واثرهای دیگر حیاتی درآنها موجود نیست . بنابراین نفس نباتی ونفس حیوانی وقوهٔ تفکّر وتعقل که مبدأ صفتهای

---

۱ ـ اسفار ، جلد چهارم ، سفر نفس ، ص ۸۴۹ ، سطر ۱۱

گوناگونند جدا از یکدیگرند، که در بعضی از چیزها با هم جمع شده‌اند و در بعضی از موارد پراکنده ازهم‌اند، و اگر غیراز یکدیگر نبودند گیاهان نیز باید دارای احساس و تفکّر باشند[1].

صدرالدین بعداز ذکر ادلهٔ معتقدان به کثرت می گوید: این استدلال چقدر پست است، زیرا اگرظهور آثار گوناگون که مفاهیم صفات از آن حاصل می‌شوند دلیل بر کثرت مبادی بودند نوعهای بسیط که در ذهن به اجزاء وصفی تحلیل می‌شوند نیز بایستی دارای اجزاء خارجی باشند تا صفتهای ذهنی بواسطهٔ تعدّد اجزاء حاصل شده باشند، وحال آنکه بسایط خارجی ازقبیل رنگها جزء ندارند وازماده وصورت عینی تشکیل نشده‌اند، وصفت رنگ بودن که ذاتی وجنس رنگهای گوناگون است بافصول ذاتی آنها موجود به یک وجود می‌باشند. نوعهای مرکب نیز همچنانند، زیرا نیروئی که در گیاهان خاصیت جذب و دفع از آن صادر می‌شود بانیروی جانداران از یک نوع نیستند تا مشترك مابین هردو باشند و به همین گونه حاسّه‌ای که درجانداران دیگر وجود دارد بکلی با حاسّهٔ انسان مغایراست، زیرا ازلحاظ ذهنی معانی جنس بافصلهای مخصوص یک‌شده‌اند ودر خارج نیز هردو موجود به یک وجود می‌باشند، معانی جنسی که لابشرط وغیر متحصل که بشرط لا منظور گردیدند نوع مستقلی می‌شوند، بنابراین معنی مشترك جنس با همان معنی که درنوع معینی تحصل یافته است بکلی باهم مغایرت دارند، وحاسّهٔ انسانی که‌معنی جنسی تحصل یافته است با حاسهٔ جانداران دیگر مغایرت سنخی دارد، زیرا حاسّهٔ جانداران تحصل نوعی دیگری یافته است وحاسّهٔ انسانی با نطق او یک چیزاست. و خلاصه آنچنان نیست که جنبه‌های مشترك مابین انواع جزء مستقلی باشند تا با اجزاء فصلی ترکیب وجودی یافته و ازترکیب چند جزء نوع مخصوصی پدید گردیده باشد[2].

وچون وجود مبادی صفات متعدّد وجدا از یکدیگر نیست ، بنابراین مفهوم صفات از

۱ ـ اسفار ، جلد چهارم ، سفر نفس ، ص ۸۳۹ ، سطر ۱۱

۲ ـ اسفار ،جلد چهارم ، سفر نفس ، ص ۸۳۹

وجود خود ذات انتزاع می‌گردد.

کمال‌الدین بحرانی نیز در رسالهٔ علم که خواجهٔ طوسی بر آن شرحی نوشته است دراین‌باب قاعده‌ای بدست داده وبیان‌نموده‌است که مغایرت اثر وتعداد عنوانهای ذهنی دلیل بر آن نیست که هرکدام از عناوین ذهنی درخارج وجودی داشته باشند که غیر از وجود عینی مفهومهای دیگر باشد. بحرانی می‌گوید: صفات‌سه‌گونه‌اند: صفات حقیقی، وصفات اضافی، وصفات سلبی. خواجه طوسی در شرح آن می‌گوید:

۱ــ صفات حقیقی مفاهیمی هستندکه وقتی اثر مخصوصی از چیزی بوجود آمد وملاحظه شد که چیزهای دیگر آن اثر را ندارند از همین مقایسه‌کردن آن موجود با موجودات دیگر مفهوم وصفی خاصی برای آن موضوع در ذهن پدید می‌آید که ذهن چیزهای دیگررا درآن معنی وصفی شریک نمی‌کند، گاهی هم بعضی از مفاهیم وصفی به تبعیت از مفاهیم وصفی دیگر به‌ذهن می‌آیند، مانندصفت زندگی که به‌تبعیت ازصفت قدرت وعلم در ذهن حاصل می‌شود، امّا همهٔ این‌صفات تصورات ذهنی صرف هستند که وقتی صادرکننده اثر معینی را با چیزهای دیگر مقایسه می‌کنیم این معانی وصفی در ذهن حاصل می‌شوند، واگر چیزهای دیگری ازاصل وجود نمی‌داشتند و یاآنکه با آن موضوع خاص مقایسه نمی‌شدند این معانی وصفی در ذهن حاصل نمی‌گردیدند.

۲ــ صفات‌اضافیه نیز همین‌گونه‌اند، زیرا هنگامی که موضوعی‌را بااثر صادرشده ازاو مقایسه می‌کنیم آن معانی وصفی در ذهن حاصل می‌شوند، مانند خالق و مخلوق که صفات اضافی هستند.

۳ــ صفات سلبی نیز ازاین به‌ذهن می‌آیندکه وقتی خصوصیتی‌راکه درموجودی هست با موجود دیگری که آن خصوصیت را ندارد با هم می‌سنجیم یک مفهوم وصفی سلبی پدید می‌آید. بنابراین‌همهٔ صفات‌حقیقی واضافی وسلبی مفاهیمی هستندکه ازمقایسه شدن موجودی با موجودات دیگرکه نسبت به هم مغایرت اثر دارند حاصل می‌شوند، امّا هیچکدام ازاین صفتها عینیت خارجی ندارند و وجودشان غیراز وجود خود

موصوف چیز دیگری نیست[۱].

خلاصه، از همهٔ مطالب گذشته این نتیجه حاصل گردید که موضوعات با متعلقات خود هنگامی که در ذهن باهم ملاحظه می‌شوند و ترکیب ذهنی می‌یابند و به هیئت تصدیق درمی‌آیند، چه از لحاظ ماهیت تصدیقی یا از جهت وجود عملی، یک چیزند؛ همچنانکه موجودیت آنها در خارج به تفصیلی که گذشت یکی است، و کلّیهٔ محمولات با موضوعات خود از هر جهت یک واقعیت بسیط را تشکیل می‌دهند، و ذهن آنها را به جنبه‌های گوناگون متمایز می‌کند.

۱ - شرح رسالة العلم، ص ۴۷، چاپ چاپخانهٔ دانشگاه مشهد، در سال ۱۳۴۵ خورشیدی به تحقیق آقای عبدالله نورانی ص ۴۷.

مآخذ

۱ - اساس الاقتباس، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، باتصحیح وتحقیق آقای مدرس رضوی ، انتشارات دانشگاه تهران.

۲ - اسفار ، تألیف صدرالدین شیرازی ، چاپ سنگی قدیم تهران (شماره‌هائی که برای صفحات کتاب تعیین شده است برطبق شماره گذاری خود اینجانب است).

۳ - تاریخ الفلسفة الیونانیة ، تألیف یوسف کرم، چاپ ۱۳۷۳، قاهره.

٤ - ترجمهٔ الجمع بین الرایین فارابی (هماهنگی افکار دو فیلسوف، افلاطون وارسطو) از شمارهٔ مسلسل ۱۹ ، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد.

۵ - تعلیقات ملاصدرا بر کتاب شفا ، چاپ سنگی قدیم تهران.

٦ - تعلیقات ملاصدرا بر منطق حکمة الاشراق.

۷ - جوهر النضید ، از علامهٔ حلی ، چاپ سنگی قدیم تهران.

۸ - حکمة الاشراق، (چاپ سنگی قدیم تهران ، ازشیخ اشراق شهاب الدین سهروردی، با شرح قطب الدین شیرازی.

۹ - درة التاج لاول الدباج، جلد ۲ ، تألیف قطب الدین شیرازی با تصحیح و مقدمهٔ آقای سید محمد مشکوة استاد سابق دانشگاه تهران.

۱۰ - رسالة العلم از کمال الدین بحرانی، باشرح خواجهٔ طوسی، به تصحیح آقای عبدالله نورانی، چاپ شده در چاپخانهٔ دانشگاه مشهد.

۱۱ - رسالهٔ تصور و تصدیق ، از ملاصدرا ، چاپ سنگی قدیم، تهران، درآخر جوهر النضید.

۱۲ - زادالمسافرین ، از ناصر خسرو علوی ، چاپ افست رشدیهٔ تهران از روی چاپ برلین.

۱۳ - شرح ابوعلی الحسن ابن السمح بر علم الطبیعهٔ ارسطو ، ضمیمهٔ علم الطبیعه با مقدمه و تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره ، در سال ۱۳۸٤ قمری.

۱۴ ـ شرح لاهیجی ، ملا عبدالرزاق برگلشن راز ، انتشارات کتابفروشی محمودی تهران ، بامقدمهٔ آقای کیوان سمیعی.

۱۵ ـ شفا ، جلد الهیات ، از ابن سینا ، چاپ سنگی ، تهران.

۱۶ ـ علم‌الطبیعه ازارسطو ، به کوشش عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره ، ۱۳۴۷ قمری.

۱۷ ـ مجلهٔ سخن ، شمارهٔ ۱۱ ، دورهٔ ۱۶.

۱۸ ـ منطق نوین ، انتشارات بنگاه نصر ، تهران.

۱۹ ـ نجات : ازابن‌سینا ، چاپ افست ، کتابخانهٔ مرتضوی تهران، از روی چاپ دوم مصر ، ۱۳۵۷ قمری،به تصحیح محی‌الدین صبری.

۱۵

دو اصطلاح «تصوّر» و «تصدیق» درفلسفهٔ اسلامی ومعادلهای یونانی ولاتینی وعبری آنها

از

ه. ا. ولفسن

ترجمهٔ

احمد آرام

دو اصطلاح «تصوّر» و «تصدیق» در فلسفهٔ اسلامی و معادلهای یونانی و لاتینی و عبری آنها*

I

درسراسر تاریخ فلسفهٔ اسلامی، از فارابی به بعد، کتابهای منطق با این عبارت آغاز می‌شود که علم به دو قسمت «تصوّر» و «تصدیق» منقسم شده است. این دو اصطلاح را در زبانهای دیگر به اشکال گوناگون[1] ترجمه کرده‌اند که دو کلمهٔ انگلیسی «formation» و «affirmation» بیش‌از همه به اصل عربی آنها نزدیک است. تمایز میان این دو، روی‌هم رفته، نمایندهٔ تمایزی‌است که معمولاً منطقیان میان «دریافت ساده» و «حکم» قائلند. ولی اصل این دو اصطلاح عربی مدتی بیش‌از یک قرن مایهٔ حیرت دانشمندان جدید اروپایی بوده است. توضیحات گوناگونی‌را که دراین باب داده شده است نقل خواهیم کرد و، پس‌ازآنکه پژوهش خود را نیز دراین باره عرضه کردیم، به اظهار نظر درآنها خواهیم پرداخت.

ولی پیش‌از شروع بهتر آن است که به ترتیب تاریخی تفاوتهایی را که میان این‌دو اصطلاح درفلسفهٔ اسلامی قائل بوده‌اند به صورت کامل بیان کنیم. مبنای بحث خود را برهشت متن از پنج نویسندهٔ عربیزبان قرار می‌دهیم: I. ازفارابی (۱) **عیون‌المسائل**[2]، II. ازابن‌سینا (۲) **شفاء**[3]، و (۳) **نجاة**[4] و (۴) **اشارات**[5]، III. ازغزالی (۵) **مقاصد الفلاسفه**[6]، IV از شهرستانی (۶) **کتاب الملل والنحل**[7]، و V از ابن رشد (۷) **فصل**

---

* آنچه با خط لاتینی کج چاپ شدهٔ لاتینی‌است، و آنچه باخط لاتینی سیاه چاپ‌شده، کلمات یونانی‌است که باحروف لاتینی نمایانده شده است.

المقال وتقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال[8] و (۸) **خلاصهٔ ارغنون**[9]. از این میان **عیون** و **مقاصد** دراین موضوع بحث مستوفی دارند، ودرسایر کتابها بحث دراین باره به صورت جزئی یا به اختصار برگذار شده است.

درکتابهای مختلف عربی برای بیان آنچه به تصوّر وتصدیق تقسیم شده، دو اصطلاح به کار رفته است که یکی «معرفت» است و دیگری «علم»[10]، ولی گاه تنها کلمهٔ «تعالیم»[11] یا «علم»[12] یا «علوم»[13] استعمال شده‌است.

در تعاریف گوناگون «تصوّر» و «تصدیق» در متنهای عربی، به اصطلاحاتی برمی‌خوریم که برای بیان تفاوت میان آن دو به کار رفته است. «تصور» را درمقابل «تصدیق» شناخت نخستین (المعرفةالاولی[14]) نامیده‌اند. وگفته‌اند که این‌مستلزم آن‌است که (۱) یک چیز (الشیء[15]، به لاتینی *res*[16]) یا یک چیز ساده (امر ساذج[17]) باشد و این چیز ساده (۲) بایک لفظ (اسم[18]، *nomen*[19]) یایک‌لفظ خاص (*dictio separata*[20]) نموده‌شود ورهنمون ذهن به (۳) معنی[21] (*intentio*[22]) یا ذات (*substantia*[23]) آن‌چیز باشد، ولی این معنی (٤) باصدق وکذبی همراه نباشد[24]. وبرخلاف این، «تصدیق» را «اثبات یا نفی چیزی برای چیز دیگر[25]» گفته‌اند.

علاوه برتمایز اصلی میان «تصوّر» و «تصدیق»، هریک ازاین‌دورا به‌ابتدایی (اوّلی) وتحصیلی (مکتسب)[26] تقسیم کرده‌اند. «تصوّر اوّلی» آن‌است که «باتصوّری مقدّم برآن ارتباط ندارد»[27]، درصورتی که «تصوّر مکتسب» آن است که «باتصوّری مقدّم برآن تمام شود»[28]؛ و به همین ترتیب، «تصدیق اوّلی» آن است که «تصدیقی برآن مقدّم نباشدکه متّکی برآن شود»[29]، درصورتی که «تصدیق مکتسب» آن‌است که «فهم آن بدون فهم چیزی دیگر ممکن نباشد»[30]. تمایز میان «تصوّر» و «تصدیق» اوّلی و «تصوّر» و «تصدیق» مکتسب، همان تمایز «میان چیزی است که به‌صورت ابتدایی وبدون‌پژوهش وکاوش فهم می‌شود باآنچه تنها ازراه پژوهش به‌دست می‌آید»[31]. بدین‌قرار چهار تقسیمی که‌حاصل می‌شود عبارت‌است از: (۱) تصوّر اوّلی، (۲) تصوّر

مکتسب ، (۳) تصدیق اوّلی ، و (٤) تصدیق مکتسب .

هریک ازاین چهار نوع علم درمتنهای مختلف عربی با مثالهایی نمایانده شده‌است که بعضی ازآنهارا دراینجا مورد مطالعه قرار می‌دهیم .

برای « تصوّر اولی » در **عیون** به الفاظ « وجوب » و « وجود » و « امکان »[۲۹] مثال زده شده و اینها همچون « مفاهیمِ به خود آشکار مرکوز در ذهن »[۳۰] توصیف شده‌اند . مثالی که در **مقاصد** آمده « وجود » و « شیء »[۳۱] است . الفاظ «وجود» (به یونانی **to on**، به لاتینی *ens*) و « وحدت » را ارسطو کلّیترین الفاظ وحتی آنهارا برتر از مقولات شمرده است[۳۲]. به همین ترتیب ، لفظ « شیء » (*res*) مندرج درچیزی است که درفلسفهٔ مابعد ارسطویی نام six transcendentales (= متعالیات ششگانه) پیدا کرده و ، همانند الفاظ « موجود » و « وحدت » ارسطویی به عنوان کلیترین الفاظ توصیف شده است[۳۳]. درنتیجه درمتنهای عربی ، « تصوّر » اشاره به آن مفاهیم است که ، مانند « وجود » و « واحد » ارسطویی ، ومانند متعالیات ششگانه در فلسفهٔ مابعد ارسطویی ، ازکلیترین مفاهیم است و به همین جهت بدون کومک چیزی مقدّم برآنها تصوّر می‌شوند .

مثال « تصور مکتسب » در **عیون** لفظ « جسم » است که مستلزم تصوّر قبلی « طول وعرض وعمق »[۳٤] است ، والفاظ خورشید وماه ونفس وعقل که در همان کتاب پیش ازآن به عنوان مثال برای « تصوّر » به صورت کلی آمده نیز ازهمین قبیل است[۳۵]. در **مقاصد** نیز مثالی که آمده « جسم » است و درخت و جنّ و روح[۳٦]، چه درهمهٔ اینها « تصوّر چیزهایی که ذات آنها را آشکار کند » ضرورت دارد[۳۷] . مثال **شفاء** « انسان » است .

توصیف و نمایاندن این دو نوع « تصوّر » درکتابهای دیگر به این اندازه روشن نیست ولی ما می کوشیم که آنهارا درپرتو گفته‌هایی که درآن کتابها آمده توضیح دهیم .

در **نجاة** گفته شده‌است که « تصوّر » با یک تعریف [حدّ] یا چیزی شبیه آن ،

مثلاً صورت بستن مفهوم هویّت یک انسان در نزد ما حاصل می‌شود[۳۹] . این بیان آشکارا به نوع «تصوّر مکتسب» مربوط است ، ولی در **نجاة** تمایزی میان دو نوع «تصوّر» به نظر نمی‌رسد . در شهرستانی عبارت «تعریف [حدّ] یا چیزی شبیه آن» به صورت قطعی برای نمایاندن «تصوّر مکتسب» به‌کار رفته است[۴۰] . همین‌طور در **اشارات** که «تصوّر ساده» با عبارت «علم ما نسبت به‌معنی لفظ مثلث»[۴۱] نمایانده‌شده ، منظور «تصوّر مکتسب» است ، چه لفظ «مثلث» (triangle = سه‌گوشه) مستلزم تصور مفاهیم قبلی همچون «سه» و مفهوم «زاویه» است .

در **فصل** ، «تصوّر» با عبارات «[۱] خودشیء (الشیء نفسه) و [۲] تصویر آن (مثاله)»[۴۲] مجسم شده است . در اینجا ، به نظر من ، عبارت «خود شیء» را باید به معنی «مفهوم شیء» و معادل چیزی بدانیم که در **مقاصد** با لفظ «شیء» بیان شده است و ، چنانکه گفتیم ، به معنی چیزی است که به نام متعالی شناخته شده و بنابراین باید آن را به‌همان معنی بدانیم که ابن رشد برای مجسم ساختن نوع اوّل «تصور» به‌کار برده است . به‌همین ترتیب ، عبارت «مثال شیء» را باید اشاره به‌شیء محسوس شبیه به اصطلاح «جسم» در **عیون** و **مقاصد** و ، بنابراین ، به همان معنی بدانیم که توسط ابن رشد برای نمایاندن نوع «تصوّر مکتسب» به‌کار رفته است .

اگر تفسیر ما ازعبارت ابن رشد درست باشد ، آن وقت تعبیرهای «خود شیء» و «مثال شیء» نمایشگر بازمانده‌ای از اصطلاحات فلسفهٔ افلاطونی در فلسفه‌ای غیر افلاطونی می‌شود . عبارت «الشيءنفسه» درست معادل عبارتهای افلاطونی **auto to kalon**[۴۳] و **pur auto**[۴۴] است که درفلسفهٔ افلاطون معانی «مثال خیر» و «مثال آتش» دارد ، و «مثال» ترجمهٔ درستی ازلفظ یونانی **eikon** است که افلاطون آن را برای بیان اشیاءِ ادراک شده به‌کار برده است[۴۵] . ازاین‌گذشته ، اصطلاح ابن رشدی «الشیء نفسه» درست ترجمهٔ حرفی یونانی **auto to pragma** است که درقطعه‌ای ازنوشته‌های بازماندهٔ از سکستوس امپیریکوس[۴۶] موجود است و به معنی مفهوم یک شیء است . پس‌ازاین

نشان خواهیم داد که بعضی از فقرات یونانی بازمانده، همچون آنچه در نوشتهٔ سکستوس امپیریکوس آمده یکی از منابع بحث و تحقیق دربارهٔ «تصوّر» و «تصدیق» در زبان عربی بوده است[47].

نوع اوّلی «تصدیق» در **عیون** با قاعدهٔ امتناع اجتماع نقیضین و با این بدیهی هندسی که «کل بزرگتر از جزء است»[48] نمایانده شده است. **در مقاصد** یک مثال آن دو بدیهی هندسی و مثال دیگر چیزی است که ارسطو مقدّمات اولی(**arkhai**)نامیده و غزالی فهرستی مشتمل بر سیزده‌تای آنهارا آورده است[49].

نوع مکتسب «تصدیق» در **نجاة** و در شهرستانی به چیزی تعریف شده است که با قیاس[50] به‌دست آید. مثال آن در **عیون** قضیهٔ «جهان مخلوق است»[51] ذکرشده. **مقاصد** براین قضیه قضیهٔ دیگر بعث اجساد مردگان در روز رستاخیز و پاداش نیک یا بد دیدن نیکوکاران یا بدکاران را افزوده است[52]. مثال **نجاة** قضیهٔ «هرچیزآغازی دارد»[53] است که صورت دیگری است از مثال «جهان مخلوق است» **عیون**، ومثال **اشارات** این‌قضیه‌است که «مجموع زوایای مثلث برابراست بادوقائمه»[54]. **درشفاء** قضیهٔ «سفیدی عرض‌است» نیز آشکارا به‌عنوان مثال برای «تصدیق» مکتسب آمده‌است. ودر**خلاصهٔ ارغنون** قضایای‌مربوط به‌وجودخلأومخلوق‌بودن‌جهان‌به‌عنوان‌مثال آمده‌است.

در **فصل** تمایز آشکاری میان دونوع «تصدیق» اوّلی ومکتسب به‌نظر نمی‌رسد. همهٔ آنچه ابن رشد گفته است این‌است که روشهای تصدیق سه‌است: «برهانی، جدلی، وخطابی»[55]. این‌گزاره آشکارا مبتنی برفقره‌ای از **تحلیلات ثانیه** (I ، ۱) است که درکتاب ابن رشد پس‌ازآن[56] درآنجا آمده‌است که وی می‌گوید که اقناع خطابی مبتنی بر «علمی قبلی» است چه درآن «یامثال به‌کار می‌رودکه استقراء است ویا قیاس ضمیر (خفی) که خود صورتی از قیاس است»[57]. ولی، من آنچه را در نوشتهٔ ابن رشد به صورت «روشهای برهانی وجدلی» به‌کار رفته اشارهٔ به «تصدیق» مکتسب‌می‌دانم، وآنچه را به صورت «روش خطابی» به‌کار رفته «تصدیق» اوّلی می‌شمارم. دلیل‌من

براین تفسیر آن است که ابن رشد در توضیح روش خطابی برای تمایز آن از روشهای جدلی، گفته است که روش خطابی آن است که اعتقادی را به میانجیگری «مَثَل» و «شِبه»[٥٨] اثبات کند. این دو اصطلاح، به نظر من، مطابق است با دو اصطلاح یونانی **gnome**(*maxim*) و **paradeigma** (*example*)، که، بنا بر گفتهٔ ارسطو، دو روش از سه روش اثبات اعتقاد (**pistis** تصدیق) است وسومی قیاس ضمیر[٥٩] (**enthymeme**) است که ابن رشد دراینجا ازآن سخن نگفته‌است. ارسطو شبه ومثل هردورا، برخلاف قیاس ضمیر معرفت غیرقیاسی خوانده است. به‌گفتهٔ ارسطو، مثلها «نتایج یامقدّمات قیاس ضمیراست که جدا ازبرهان درنظرگرفته‌شده»[٦٠] وعموماً شناخته شده یا متفق‌علیه یا به خودی خود آشکاراست[٦١]. و نیز ارسطو مثل را همچون «استقرائی خطابی»[٦٢] تعریف کرده، واستقراء[٦٣]را قیاس و برهان و وابستهٔ به‌حواس دانسته‌است[٦٤]. بنابراین، ابن رشدکه می‌گوید روشهای «تصدیق» «برهانی وجدلی وخطابی» است، مقصودش این است که «تصدیق» یا مکتسب است، یعنی از راه قیاس و برهان به‌دست می‌آید، ویا اوّلی است یعنی از راه قیاس حاصل نمی‌شود بلکه بی واسطه ازطریق «مثلها» یا با استقراء ازطریق «شبه‌ها» فراهم می‌آید.

بدین‌ترتیب دانستیم که‌فیلسوفان‌اسلامی دربارهٔ «تصوّر» و«تصدیق»چه‌می‌اندیشیده وچگونه هریک ازآنهارا تقسیم می‌کرده و بامثالها اقسام مختلف آن‌را نمایش‌می‌داده‌اند. اکنون می‌کوشیم تامنابع یونانی این‌تمایزرا نشان‌دهیم وطرح کلی‌تقسیم‌را برمبنای‌مثالهایی‌که به‌کار رفته رسم کنیم، و برمبنای همهٔ این بحثها اصل این دو اصطلاح‌را به دست دهیم.

II

کلید منابع یونانی را ابن رشد به دست داده است که لااقل در سه جا از تفسیر خود برارسطو، تمایز عربی میان «تصوّر» و «تصدیق» را بافقره‌ای ازنوشتهٔ ارسطو که درآن بحث‌کرده ارتباط داده است.

فقرهٔ اوّلی که ابن رشد در آن این بحث را به میان کشیده واز تمایز میان « تصوّر » و « تصدیق » سخن گفته ، در فصل چهارم ازکتاب **عبارت** ارسطواست . در آن فصل ارسطو تمایزی میان قول (**logos**) و لفظ (**phasis**) قائل شده است[۶۵]. یک قول یا گزاره، به‌گفتهٔ ارسطو، اگرجازم (**apophantikos**) باشد، متضمن صدق یا کذب است[۶۶]، درصورتی که لفظ با آنکه معنی (**semantiké**) دارد، بیان صدق وکذب نمی کند[۶۷].

در ترجمهٔ لاتینی تفسیر ابن رشد براین گفتهٔ ارسطو ، آمده است که لفظ *per modum intelligentiae et conceptionis* (or *intellectus et formationis*) , *non per modum affirmationis et negationis*.[۶۸] کلمهٔ لاتینی *concptio* یا *formatio* دراینجا منعکس کنندهٔ کلمهٔ عربی «تصور» است. بنابراین، مطابق تشخیص ابن رشد دراینجا، تمایز عربی میان « تصوّر» و «تصدیق» مطابق است باتمایز ارسطویی میان «لفظ» و «قول جازم» . این فقره از**عبارت** ارسطو همچنین استعمال دو اصطلاح کلمه (عبارت، اسم **phasis**) ومعنی (**semainomenon**) رادرارتباط با« تصوّر» ودواصطلاح ایجاب وسلب رادرارتباط با «تصدیق» توضیح می دهد. باآنکه تمایزارسطو بدون‌شک متناظر باتمایزمیان «تصوّر» و «تصدیق» درمتنهای عربی‌است، وباآنکه**apophastikos logos** ارسطویی بیان کنندهٔ علت پیدایش کلمهٔ عربی«تصدیق» است (ازآن جهت که این‌عبارت به‌چیزی تعریف شده که «متضمن صدق یا کذب»[۶۹] است، و کلمهٔ «تصدیق» نیز به‌معنی «قبول صدق» است) ، هیچ توضیحی ازاین‌فقره برای‌اصطلاح « تصوّر » به‌دست نمی آید . بعلاوه، ابن رشد دراینجا اصطلاح *intelligentia* یا *intellectus* (= عقل) را بااصطلاح *conceptio* یا *formatio* (= تصوّر) قرین آورده‌است . می خواهیم بدانیم دلیل وی برای مترادف آوردن این دو اصطلاح دراینجا چه بوده‌است .

فقرهٔ دومی که ابن رشد درآثار ارسطو به‌بحث دربارهٔ تصوّر وتصدیق پرداخته، مربوط به‌کتاب **در نفس** (III, 6) می‌شود . درآنجا ارسطو گفته است : « اندیشیدن

(noessi) دربارهٔ تقسیم ناپذیر درآن حالات است که درآنها کذب غیرممکن است ؛ ولی درحالاتی که صدق وکذب هردو ممکن‌است ، همیشه ترکیبی ازمفاهیم و درآوردن آنها به صورت واحد موجود است »[۷۰]. سپس ارسطو این دو عبارت را بیشتر توضیح می‌دهد . دربارهٔ جملهٔ دوم چنین می‌گوید : « خبر (phasis) گفتن چیزی‌است دربارهٔ چیزی دیگر ، مثلاً به صورت ایجاب ، ودرهرحال یا صادق است یا کاذب »[۷۱]. در مورد جملهٔ اول ارسطو گفته‌است: درمورد اندیشه (nous) ، یعنی اندیشیدن (noesis) ، « خبر از ذات شیء صادق است »[۷۲].

در ترجمهٔ عربی **درنفس** ، همچنان‌که از ترجمه‌های لاتینی[۷۳] ونیز عبری[۷۴] آن‌که مندرج درشرح مطول ابن‌رشداست برمی‌آید، اصطلاح **noesis** دراین فقره به « تصویر » ترجمه شده بوده است ، چه درلاتینی به صورت *formare* و درعبری به صورت صَیِّر ẓayyer آمده‌است. از *formare* وعربی « تصویر » آن دراینجا مقصود عمل صورت‌بستن یک تصوّر در ذهن‌است ، چه در زبان عربی اصطلاح تصویر به خودی‌خود می‌تواند هردو معنای تشکیل شدن یک تصویر وتشکیل‌شدن یک تصوّر[۷۵] را برساند، گواینکه دراستعمال اغلب ملازم باتشکیل تصویراست . ابن رشد ، تمایزی‌را که ارسطو میان دو عمل ذهن قائل بوده‌است، یعنی عمل اندیشیدن (noesis) تجزیه ناپذیر یااندیشهٔ (nuos) آن ، وعمل اخبار امری از امر دیگر را ، باچیزی یکی شمرده است که خود وی آنهارا تمایز «اشهر» میان *formatio* و *fides* و به‌اصطلاح خود ابن‌رشد «تصوّر» و «تصدیق»[۷۶] شمرده است . به همین ترتیب ، ابن رشد درشرح خود برجمله‌های « خبر چیزی دربارهٔ چیزی دیگر » و « خبر از ذات شیء » ، این دو را *fides* و *formatio* یعنی « تصدیق » و « تصوّر » خوانده است[۷۷]. بعلاوه ، درشرح برعبارت « اندیشیدن تجزیه ناپذیر » ، ابن رشد اصطلاح تجزیه ناپذیر (adiaireta)را به صورت « شیء بسیط » res simplices معنی کرده است[۷۸]. بنابراین دراین فقره منشأ تمایز میان «تصوّر» و «تصدیق» درمتنهای عربی ، ونیز استعمال اصطلاحات « بسیط » و « ذات » درتوصیف « تصوّر » در بعضی

ازآن متون به دست می‌آید. باآنکه در متون عربی گفته شده است که «تصوّر» احتمال صدق و کذب نمی‌کند، درصورتیکه **noesis** (اندیشیدن) اشیاءِ بسیط را ارسطو مخصوص «چیزهایی دانسته است که کذب درآنها نیست»، باید گفت که این عبارت را فیلسوفان عرب به معنی چیزی فهمیده‌اند که درآن نه صدق است نه کذب. ودر واقع ابن رشد هم عبارت را به همین صورت تفسیر کرده است[۷۹]. همچنین براساس همین فقره می‌توانیم فرض کنیم که کلمهٔ عربی «تصوّر» ترجمه‌ای از کلمهٔ یونانی **noesis** ومعادل با **nous** است. و از همین جا استعمال عبارت *per modum intelligentiae* (*intellectus* یا) (*cnofirmationis* یا *et conceptionis* توسط ابن‌رشد درشرح متوسط بر کتاب **عبارت** ناظر به‌همان مطلب مذکور درفوق‌است. درآن‌فقره، *conceptio* یا *formatio* (تصوّر) نمایندهٔ **noesis** است، درصورتیکه *intellectus* (عقل) نمایندهٔ **nous** است که هردوی آنها به‌جای یکدیگر درکتاب **درنفس** به‌کار رفته است.

سومین فقره درآثار ارسطو که ابن‌رشد تمایز میان «تصوّر» و «تصدیق» را به‌آن مربوط می‌کند، در **تحلیلات اولی**، II، ۱-۲ است. درآن‌فقره ارسطو چنین آورده است: «هرتعلیم (**didaskalia**) و هرریاضت عقلی (**mathesis**) از یک معرفت قبلی برمی‌خیزد»[۸۰]. مقصود وی از دو اصطلاح «تعلیم» و «ریاضت عقلی»، چنانکه خود توضیح داده، اشارهٔ به (۱) علوم ریاضی وفنون دیگر، (۲) استدلال منطقی، و (۳) اقناع خطابی بوده است[۸۱]. سپس گفته‌است که «معرفت قبلی» ازدونوع‌است: (۱) «نسبت به‌بعضی چیزها باید از پیش فرض کنیم که هستند، ولی (۲) درمورد بعضی چیزهای دیگر باید چیزی راکه ازآن سخن گفته می‌شود فهم کنیم»[۸۲]. به‌عنوان مثالی برای نوع اوّل از معرفت قبلی، قضیه‌ای را مثال می‌زندکه بیان‌کنندهٔ امتناع اجتماع نقیضین است[۸۳]، و برای معرفت قبلی ازنوع دوم مثلث را مثال می‌آورد[۸۴]. درضمن بحث به‌این قضیهٔ هندسی که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است نیز اشاره می‌کند وآن را کبرای از پیش شناخته شدهٔ یک قیاس می‌شمارد[۸۵]، ولی آشکاراست که این قضیه،

گرچه دراین جا به عنوان یک کبرای از پیش شناخته شده آمده، خود در معرض اثبات واقع می‌شود[۸۶].

ابن رشد درشرح مطول خود براین فقره، ازفارابی نقل قول می کند که تمایزی که ارسطو به آن اشاره کرده همان تمایز میان «اوّلی» و «مکتسب» در «تصوّر» و «تصدیق» ابن‌رشد بااین بیان مخالفت کرده و گفته‌است که ارسطو در **تحلیلات ثانیه** تنها از «تصدیق» است. ولی سخن گفته‌بوده‌است[۸۷]. ابن‌رشد درشرح متوسط خود برهمین فقره می گوید که قضیهٔ بیان کنندهٔ امتناع اجتماع نقیضین «تصدیق» (*verificatio*) است واصطلاح مثلث «تصوّر» (*formatio*).

از بحث ابن‌رشد دربارهٔ این‌فقره می‌توان نتیجه گرفت که تمایز عمدهٔ میان «تصور» و «تصدیق» ازپیش مفروض بوده، وآنچه دراین فقره مقصود است اشارهٔ به‌تقسیم ثانوی معرفت به «اوّلی» و «مکتسب» است هم برای «تصوّر» وهم برای «تصدیق» بنابر رأی فارابی، یا تنها برای «تصدیق» بنا بررأی ابن رشد.

ولی باآنکه تمایز میان «تصور» و «تصدیق» مبتنی براین فقره نیست، بسیاری از بیانات ومثالهایی که درمتون عربی مذکور، هنگام بحث آنها ازاین تمایز به‌نظر می‌رسد، مقتبس ازهمین‌فقره‌است. مثلاً دو اصطلاح «معرفت» و «علم» که درکتاب **نجاة**[۸۹] به‌کار رفته وآن را به دو قسمت «تصوّر» و «تصدیق» تقسیم کرده است، و نیز اصطلاح تعلیم که در **فصل**[۹۰] به‌عنوان معادل معرفت آمده، ترجمه‌های لفظی اصطلاحات یونانی **didakalia** و **mathesis dianoetiké** هستندکه درهمان‌فقرهٔ مذکور ازارسطوآمده‌است[۹۱]. به‌همین‌ترتیب اصطلاح مثلث‌را برای معنی «تصور» مثال‌زدن، تعریف کردن «تصدیق» به چیزی که صادق یا کاذب است[۹۲]، قضیهٔ امتناع اجتماع نقیضین را برای نوع اوّلی «تصدیق» مثال آوردن[۹۳]، «تصدیق» مکتسب را مبتنی براثبات برهانی یا جدلی یا خطابی دانستن[۹۴]، و به قضیهٔ هندسی مساوی بودن مجموع سه زاویهٔ مثلث با دو قائمه مثال زدن[۹۵]— همهٔ اینهارا باید درهمین فقره از **تحلیلات ثانیه** جستجو کرد.

اکنون ازنوشته‌های ارسطو همهٔ تارهایی‌راکه باهم بافته شده و تمایزهای‌مختلف‌را درعربی میان «تصوّر» و «تصدیق» فراهم آورده است ، به دست آوردیم . ونیز در کتابهای ارسطو به‌اصل این دوکلمه دسترس بیدا کردیم . «تصور» همان**noesis** یونانی است‌ومعادل یونانی«تصدیق» **apophantikos logos** است. ولی به‌نظر نمی‌رسدکه این گفته‌ها همه چیز را روشن‌کنند . چنان احساس می‌کنم که میان جمله‌های پراکندهٔ در نوشته‌های ارسطو و تمایز دقیقی که درآثار عربی از فارابی به بعد می‌بینیم ، می‌بایستی یک منبع متوسطی‌وجود داشته‌باشدکه صورت‌عربی این‌تمایزرا بتوان به‌همان‌شکل‌درآن‌یافت. آیا می‌توانیم به‌این‌منبع دسترس پیداکنیم ؟ ونیز درمورد اصطلاح«تصدیق» درعین‌آنکه ازلحاظ اشتقاق می‌توان‌آن‌رامأخوذازتعریف**apophantiikos logos** گرفت[٩٦]،چنان احساس می‌کنم که‌می‌بایستی‌درزبان‌یونانی‌یک کلمهٔ مفرد وجود داشته‌باشدکه کلمهٔ عربی «تصدیق» معادل‌آن قرار داده شده‌است . آیا می‌توان چنین اصطلاحی‌را درادبیات یونانی یافت؟

فقره‌ای مشابه باچیزی‌راکه به‌گمان من‌می‌بایستی منبع متوسّط برای بحثهای عربی دربارهٔ «تصدیق» بوده باشد ، می‌توانیم در نوشتهٔ سکتوس امپیریکوس [Sextus Empiricus] بیابیم .

وی اززبان رواقیان چنین نوشته است : «سه‌چیز بایکدیگر بستگی دارند ، معنی (**to semainomenon**) ، آنچه این معنی بیان می‌کند (**to tunkhanon**) ، وخود شیء (**te semainon**). از این‌سه آنچه‌معنی‌رابیان‌می‌کند، کلام‌است،همچون کلمهٔ دیون؛ معنی، مفهوم‌شیءاست که‌باکلام‌معرفی‌می‌شود،وچون‌درمقابل‌ذهن‌ماقرارگیرد،مفهوم‌مامی‌شود؛ کسانی که زبان مورد نظررا نمی‌دانند، این‌را نمی‌فهمند، درصورتیکه صدایی‌را می‌شنوند؛ و شیء آن‌است‌که وجود خارجی دارد، همچون خود دیون . ازاین سه ، دوتا جسمانی است ، یعنی شیء و[کلام ،و یکی[یعنی [مفهوم] شیء (**semainomenou pragma**) غیرجسمانی وتعبیرشده‌است(**lekton**)؛ واین‌ممکن‌است‌صادق باشد یاکاذب. ولی این‌بیان اخیر برهمهٔ تعبیرات شفاهی یکسان قابل تطبیق نیست ، چه از تعبیرات شفاهی بعضی

ناقصند (مانند کلمات) و بعضی به خودی خود کاملند (یعنی جمله‌های خبری)، واین‌نوع دوم حکم (**axioma**) نامیده می‌شود و همان است که رواقیان دربارهٔ آن گفته‌اند « حکم آن‌است که ممکن‌است راست باشد یادروغ »[۹۷]. براین بیان سکستوس امپیریکوس باید این مطلب را اضافه‌کنیم که درگزارش مجدّد دیوگنس [Dioegnes] ازتعلیمات رواقیان اصطلاح یونانی **phantasia logiké** (به‌انگلیسی *rational imagination*) به‌جای اصطلاح « معنی » درعبارت‌سکستوس امپیریکوس آمده‌است، واصطلاح یونانی **auto to pragma** به جای « تصور شیء » . ولی چنانکه می‌دانیم ، اصطلاح رواقی **phantasia logiké** معادل باآن چیزی به‌کار رفته است که ارسطو برای آن **noesis** به‌کار برده است[۹۸]. ونیز می‌دانیم که‌اصطلاح رواقی **axioma** معادل باچیزی به‌کار رفته‌است که‌ارسطوآن‌را **apophantikos logos** می‌نامیده[۹۹] وباaxioma در اصطلاح‌ارسطویی، که‌آن‌را مقدّمهٔ غیرقابل اثبات یک برهان می‌دانسته ، تفاوت داشته است[۱۰۰].

بعضی بیانات هست که همانند آنچه ازسکستوس امپیریکوس به‌نام رواقیان نقل شد، می‌تواند منبع‌متوسطی باشد که درتحت‌تأثیرآن نظرهای ارسطو دراین‌باره به‌صورتی درآمده است که درفلسفهٔ اسلامی دیده می‌شود . دراینجا چهار خصوصیت « تصوّر » را ، بدان صورت که در متون عربی دیده می‌شود ، مشاهده می‌کنیم ، یعنی (۱) شیء ، (۲) معنی ، (۳) کلمه، و (۴) نه صادق و نه کاذب . دراینجا ما کلمهٔ مفرد **axioma** را می‌بینیم که درست می‌تواند الگویی برای کلمهٔ عربی « تصدیق » بوده باشد . دیوگنس درضمن نقل‌قول‌ازخروسیپوس(Chrysippus) می‌گوید: «یک‌حکم(**axioma**) آن‌است که‌درخود و به خود می‌تواند انکار شود یا تصدیق شود » ، ودر پی این جمله می‌افزاید : «کلمهٔ یونانی برای حکم یعنی **axioma** مشتق از مصدر **axioun** به معنی قابل ملاحظه دانستن برای پذیرفتن یا ردکردن است »[۱۰۱]. کلمهٔ عربی حکم یعنی «تصدیق» به معنی راست دانستن برای پذیرفتن یا ردکردن است . پیش‌از این اشاره کردیم که اصطلاح «الشیء نفسه « که‌ابن‌رشد استعمال کرده ترجمهٔ صحیح **auto to pragma** است که درنقل

رواقی سکستوس امپیریکوس دیده می‌شود[١٠٢] .

دو روشنی این بحث ، بهتراست توضیحات گوناگون دربارهٔ منشأ « تصوّر » را که درآغاز این مقاله آورده بودیم ، مورد مطالعه قرار دهیم . شمولدرز (Schmolders) که درمیان دانشمندان جدید نخستین کسی بود که به این موضوع توجه پیدا کرد ، تنها به تمایز ارسطو میان حکم و اثبات اشاره کرده است[١٠٣] . ولی این دو اصطلاح تنها می‌تواند منشأ تمایز میان « تصدیق اوّلی » و « تصدیق مکتسب » باشد ، نه تمایز میان « تصوّر » و « تصدیق » . پرانتل (Prantl) ، در چاپ اوّل کتاب خود درکلمهٔ *formatio* و *verificatio* موجود در ترجمهٔ لاتینی **خلاصهٔ ارغنون** را متناظراً با تعریف و اثبات یکی دانسته ونظر داده است که این دواصطلاح از ادبیات عربی – یهودی وارد زبان لاتینی شده است[١٠٤]. شتینشنیدر (Steinschneider) گفتهٔ اورا اصلاح کرده و *references* را براین دو اصطلاح افزوده ، ولی دربارهٔ منشأ این‌اصطلاحات چیزی‌نگفته است[١٠٥] . بیر (Beer) به جهل خود نسبت به منشأ این دو اصطلاح اعتراف کرده و چنان نظر داده است که این دو اصطلاح را مخصوصاً در زبان عربی وضع کرده‌اند تا دو بخشی را که منطق را به آن تقسیم می‌کردند با آنها نشان دهند[١٠٦] . نلینو (Nallino) تصریح کرده است که این دو اصطلاح در منطق ارسطو معادلی ندارند و آنها را اصطلاحات مشرقی خوانده است[١٠٧] و چنانکه دیدیم این مطلب درست نیست . ابراهیم مدکور برآن است که این تمایز بیان تازه‌ای است از تمایزی که ارسطو درآغاز **تحلیلات ثانیه** میان معرفت حضوری و معرفت حصولی قائل بوده است[١٠٨] . واین فقره ، چنانکه دیدیم ، تنها منشأ تمایز میان « اوّلی » و « فرعی » را هم در « تصور » وهم در « تصدیق » ، به اعتقاد فارابی ، یا تنها در « تصدیق » به اعتقاد ابن رشد نشان می‌دهد وازخود تفاوت میان « تصور » و « تصدیق » چیزی نمی گوید . کراوز (Kraus) دو اصطلاح رواقی**phantasia** و**sunkatathesis** را منشأ دو اصطلاح « تصوّر » و « تصدیق » می‌داند[١٠٩] . چنانکه‌دیدیم معادل «تصوّر»دراصطلاحات‌رواقی **phantasia**

نیست بلکه **phantasia logiké**است، واصطلاح متقابل آن در نزد رواقیان که مطابق «تصدیق» باشد **sunkatathesis** نیست بلکه **axioma** است. اصطلاح **sunkatathesis** هرگز بدان صورت که «تصدیق» در مقابل «تصوّر» قرار گیرد در مقابل**phantasia** واقع نمی‌شود.

در پایان سلسلهٔ نسب این دو اصطلاح را در زبانهای یونانی و عربی و عبری و لاتینی می‌آوریم.

تصوّر

یونانی – (ا) ارسطو : **noesis**(ب) رواقیان : **phantasia logiké**

عربی – از یونانی (ا) : تصوّر.

عبری – ازعربی : *ẓiyyur* [صِیُّر].

لاتینی – (ا) ازعربی :

(۱) *imaginatio* (**مقاصد** غزالی).

(۲) *formatio* (شرح مطوّل ابن‌رشد بر کتاب نفس ارسطو، III، تفسیر ۲۱).

(۳) *informatio* (همانجا، تفسیر ۲٦).

(ب) از عبری :

(۱) *conceptio* (ابراهام بالمی، درترجمهٔ شرح مطول بر **تحلیلات ثانیه**، I، تفسیر ۱).

(۲) *formatio* (ترجمهٔ بورانا از همان شرح).

(۳) *notitia* (ترجمهٔ مانیتیوس ازهمان شرح).

(٤) *conceptus* (همانجا) ؛ ونیز *formatio*.

تصدیق

یونانی– (ا) ارسطو : **apophantikos logos** (ب) رواقیان **axioma**.

عربی – از یونانی (ب) : تصدیق .

عبری – از عربی : Ẓidduk [صِدُّق] ، (نیز hazdakah [هصدقه] ، hezdek [هصدق][۱۱۰]) ، immut [امت] ، ha'amatah [هئمته] (به حاشیهٔ شمارهٔ ۷٦ رجوع شود) .

لاتینی – (۱) از عربی :

(۱) eredulitas (شفای ابن سینا ؛ مقاصد غزالی) .

(ب) fides (شرح مطول ابن رشد بر نفس ارسطو ، ۲۱ و ۲٦) .

(ب) از عبری :

(۱) assertio (ابراهام بالمی ، منبع ذکر شده) .

(۲) verificatio (بورانا ، منبع ذکر شده) .

(۳) certificatio (مانتینوس ، منبع ذکر شده) .

(٤) certitudo (همانجا) ، نیز fides.

هری ا. ولفسن
دانشگاه هاروارد ،
کیمبریج ، ماساچوستس.

حواشی

۱ - فهرست این کلمات در آخر مقاله آمده است.

۲ - چاپ دیتریسی ۱۸۹۰ ، ص۵۶ .

۳ - منطق ، بخش اول ، برگ ۲ ، چاپ ونیز ۱۵۰۸ .

٤ - چاپ ۱۳۳۱ قاهره ، ص ٤-۳ .

٥ - انتشارات چاپ ۱۸۹۲ ژ. فورژه ، ص ٤-۳ .

۶ - مقاصد الفلاسفه ، چاپ بی تاریخ قاهره ، ص ٥-٤ . لاتینی منتخباتی از آن نقل از « تاریخ منطق » پرانتل ، II، چاپ دوم ۱۸۸۵، ص۳۶۶ ، حاشیه‌های ۷-۲۳۶ ؛ عبری از نسخهٔ دانشکدهٔ الهیات عبری.

۷ - چاپ کورتون، ص ۹-۳٤۸ ، ترجمهٔ آلمانی توسط هاربوکر ، II ، ص ۱٤-۲۱۳ .

۸ - چاپ مولر در کتابش «فلسفه و الاهیات ابن رشد» ۱۸۵۹ ، ص۱۹ .

۹ - ترجمهٔ لاتینی آن « در مجموعهٔ آثار ارسطو » ، و نیز ۱۸۷٤ ، جلد I ، بخش II، ص۳۶ ؛ ترجمهٔ عبری «قل سلکت هگایون» ، ریوادی ترنتو ۱۵۵۹ ، ص۲ .

۱۰ - نجاة ، ص۳ ، سطرهای ۱ و ۱۳ . شاید بتوان در اینجا به جای «معرفه» با فتح میم آن را با ضم میم خواند که ، چنانکه بعد خواهیم گفت ، ترجمهٔ کلمهٔ یونانی دیداکالیا (didakalia) است و با «علم» [به یونانی ماتسیس (mathesis)] تفاوت دارد.

۱۱- فصل ، ص۹ ، سطر ۱۰ .

۱۲- عیون ، ص۵۶ ، س۳ ؛ شهرستانی ، ص۳٤۸ ، س۱۷ .

۱۳- مقاصد ، ص٤ ، س۷ .

۱٤- نجاة ، ص۱۳ ، س ۱٤ ؛ شهرستانی ، ص۳٤۸ ، س۱۸ .

۱۵- اشارات، ص۳، س۱۵.

۱٦- شفاء، ص۲ پ، س۲۷.

۱۷- شهرستانی، ص۳۴۸، س ۱۸؛ اشارات، ص۳، ص ۱٦؛ خلاصهٔ ارغنون، لاتینی: *intellectus rei* (ص 36 E)؛ عبری: habanat ha-dabar (ص۲ ر، س۲۰).

۱۸- اشارات، ص۳، س۱٦.

۱۹- شفاء، ص۲ پ، س۱٦.

۲۰- خلاصهٔ ارغنون، ص 360F؛ عبری: millòh nifredet (ص۲ ر، س۳۰-۲۹).

۲۱- اشارات، ص۳، س۱٦.

۲۲- شفاء، ص۲ پ، س۳۰.

۲۳- خلاصهٔ ارغنون، ص 36 E. عبری: aẓmut (ص ۲ ر، س۲۱) که منعکس کنندهٔ لفظ عربی «ذات» است. بنابراین تعریف «تصور» در مقاصد باید بدین صورت ترجمه شود: «دریافت ذات اشیاء مفرداست (الذوات؛ به لاتینی *rerum*؛ به عبری aẓmuyyot') که باالفاظ مفرد (عبارة مفردة؛ لاتینی *singulae dictionos*؛ به عبری meliẓot nifradot) برای فهماندن (التفهیم؛ به لاتینی *ad intelligendum*؛ به عبری 'al derek ha-habanah) معنای آنها و به دست آوردن معرفتی دربارهٔ ماهیت آنها (التحقیق؛ به لاتینی *ad certificandum*؛ به عبری ha-hit 'atmut) بیان می‌شود.

۲۴- شفاء، ص۲ پ، س۳۰: *quamvis non sit ibi veritas nec falsites*.

۲۵- خلاصهٔ ارغنون، ص 36 E؛ عبری، ص۲ ر، س۴-۲۳؛ شهرستانی، ص۳۴۸، س ۲۰-۱۹.

۲٦- شهرستانی، ص۳۴۹، س۱.

۲۷- عیون، ص٥٦، س۸.

۲۸- عیون، ص٥٦، س٥.

۲۹- عیون، ص٥٦، س ۱۷-۱٦.

۳۰- عیون، ص٥٦، س۱۳.

۳۱- مقاصد، ص٥، س ٥-٤.

۳۲ - متافیزیک ، III ، ۳ ، 998b ، ۲۱-۱۷.

۳۳ - توماس آکوئیناس ، *De Veritate* ، س ۱.

۳٤ - ص ٥٦ ، س ٦.

۳٥ - ص ٥٦ ، س ٤-۳.

۳٦ - ص ٤ ، س ۱۰ ؛ ص ٥ ، س ۷-٦.

۳۷ - ص ٥ ، س ۷.

۳۸ - ص ۲ پ ، س ۲۷.

۳۹ - ص ۳ ، س ۱۳ تا ص ٤ ، س ۱.

٤۰ - ص ۳٤۹ ، س ۲-۱.

٤۱ - ص ۳ ، س ۱٦.

٤۲ - ص ۱۹ ، س ۳-۱۲.

٤۳ - جمهوریت ، VI ، E ٤۹۳.

٤٤ - تیمائوس ، B ٥۱.

٤٥ - تیمائوس ، C ٤۹ ؛ سوفسطائیان B ۲٤۰ و جاهای دیگر.

٤٦ - ضد منطق ، VIII (II) ، ۱۲.

٤۷ - به شمارۀ ۹۷ پس از این مراجعه شود.

٤۸ . ص ٥٦ ، س ۱۸-۱۷ ؛ «اصول» اوقلیدس ، بدیهی شمارۀ ٥.

٤۹ - ص ٥ ، س ۱۱-۷ ؛ مقایسه کنید با ص ٥۲ سطر ٤ تا ص ٥۷ سطر ۱۷.

٥۰ - ص ٥ ، س ۱ ؛ ص ۳٤۹ ، س ۳-۲.

٥۱ - ص ٥٦ ، س ۱٤.

٥۲ - ص ٥ ، س ۱۳-۱۲.

٥۳ - ص ٤ ، س ۲.

٥٤ - ص ۳ ، س ۱۸-۱۷ ؛ «اصول» اوقلیدس ، I ، ۳۲.

٥٥ - فصل ، ص ۱۹ ، س ۱۲-۱۱.

٥٦ - به شمارۀ ۸۱ پس از این رجوع کنید.

۵۷ - تحلیلات ثانیه، I، س ۷۱a، س ۱۱-۱۰.

۵۸ - فصل، ص ۱۵، س ۱۳-۸.

۵۹ - خطابه، II، ۲۰، ۱۳۹۳a، س ۲۴-۲۳.

۶۰ - خطابه، II، ۲۱، ۱۳۹۴a، س ۲۸-۲۷.

۶۱ - خطابه، II، ۲۱، ۱۳۹۴b، س ۱۵-۱۰.

۶۲ - خطابه، I، ۲، ۱۳۵۶ b، س ۵-۴.

۶۳ - تحلیلات اولی، II، ۲۳، ۶۸b، س ۱۳.

۶۴ - تحلیلات ثانیه، I، ۱۸، ۸۱a، سطر ۳۸ تا ۸۱b سطر ۹.

۶۵ - عبارت، ۴، ۱۶b، س ۲۷-۲۶. دربارهٔ **Phasis** به معنی «اثبات» به نقلی که در شمارهٔ ۷۱ پس از این آمده مراجعه کنید؛ ونیز رجوع شود به «فهرست ارسطویی» بونیتس، ذیل همین کلمه.

۶۶ - عبارت، ۱۷a، ۳-۲.

۶۷ - عبارت، ۱۶b، ۲۸-۲۷.

۶۸ - «مجموعهٔ آثار ارسطو»، و نیز، ۱۵۷۴، جلد I، بخش I، ص ۷۲E.

۶۹ - عبارت، III، ۶، ۱۷a، ۳.

۶۹ - عبارت، III، ۶، ۱۷a، ۳.

۷۰ - در نفس، III، ۶، ۴۳۰a، ۲۸-۲۶.

۷۱ - در نفس، ۴۳۰b، ۲۷-۲۶. در ترجمهٔ این فقره که از روی عربی صورت گرفته، چنین آمده است: «*Et dicere aliquid de aliquo, sicut offirmatio, et omne compositum est verum vel falsum*». در این ترجمه کلمهٔ یونانی **Para** (س ۲۷) که مقابل آن *omne compositum* آمده، درنظر مترجمان عرب به **logos sunthetos** در «عبارت»، ۵، ۱۷a، ۲۲، اشاره به قضیه‌ای بوده است که در آن اثبات و نفی هرموجود باشد، مانند اینکه B، A است و C نیست. ترجمهٔ من در اینجا مطابق ترجمهٔ لاتینی از روی عربی است. رجوع کنید به ترجمهٔ انگلیسی همین فقره در کتاب «در نفس».

۷۲ - در نفس، ۴۳۰b، ۲۹-۲۷. در ترجمهٔ لاتینی از عربی (متن ۲۶) این فقره

چنین‌است: *sed qui dicit quiditatem rei est versus*. آشکار است که عبارت *quiditatem rei* ترجمه‌ای است از عبارت یونانی **tou ti esti kata to ti en einai** در سطر ۲۸. ترجمهٔ متن مطابق ترجمهٔ لاتینی از عربی‌است.

۷۳ ـ کتاب III، متن. در *Arisotelis opera*، ونیز، ۱۵۷۴، جلد ۴، ص ۱۶۵F.

۷۴ ـ نسخهٔ برلن، کتابهای عبری، ۸ ـ ۱۳۸۷.

۷۵ ـ قیاس کنید با Moslem World، XXXI (۱۹۴۱)، ۳۸.

۷۶ ـ در نفس، III، شرح ۲۱. اصطلاحات معادل در ترجمهٔ عبری ẓiyyur و ha'amatah (و در شرح ۲۶ immut) است. متن توماس در نقل این فقره از ابن رشد (*De Veritate*, XIV, 1c)، به جای *formatio* کلمهٔ *imaginatio* آورده است.

۷۷ ـ همانجا، شرح ۲۶.

۷۸ ـ همانجا، شرح ۲۱ . عبری: ha-bebarim ha'bilti mitḥalkim

۷۹ ـ همانجا، شرح ۲۱.

۸۰ ـ تحلیلات ثانیه، I، ۱، ۷۱a، ۲-۱.

۸۱ - همانجا، ۱۱-۳.

۸۲ ـ همانجا، ۱۳-۱۱.

۸۳ ـ همانجا، ۱۴-۱۳.

۸۴ ـ همانجا، ۱۵-۱۴.

۸۵ ـ همانجا، ۲۰-۱۹.

۸۶ ـ در اصول اوقلیدس (I، ۳۲) به‌عنوان یک قضیهٔ هندسی بیان شده نه به‌عنوان یک مفهوم متعارفی و اصل موضوع. در متافیزیک ارسطو (IX، ۹، ۱۰۵۱a، ۲۶-۲۴) نیز چنین است.

۸۷ ـ شرح مطول بر تحلیلات ثانیه، I، شرح ۱۹، ترجمهٔ بورانا.

۸۷ ـ شرح مطول بر تحلیلات ثانیه، I، ص G ـ E 1، ترجمهٔ بورانا. بنابراین فقره معلوم می‌شود که ناربونی درشرح خود بر مقاصد (نسخهٔ دانشکدهٔ الاهیات یهود) به‌اتکای همین متن «صیر» (تصور) را معرفت ماهیت و «است» (تصدیق) را معرفت وجود دانسته‌است.

۸۹ ـ به شمارهٔ ۱۰ رجوع شود.

۹۰ - به شمارهٔ ۱۱ رجوع شود.

۹۱ - به شمارهٔ ٤۱ رجوع شود.

۹۲ - به شماره‌های ۲٤ و ۲۵ رجوع شود.

۹۳ - به شمارهٔ ٤۸ رجوع شود.

۹٤ - به شمارهٔ ۵۵ رجوع شود.

۹۵ - به شمارهٔ ۵٤ رجوع شود.

۹۶ - به شمارهٔ ۶۶ رجوع شود.

۹۷ - سکستوس امپیریکوس، *Adversus Logicos*، VII (II)، ۱۱-۱۲. با این ترجمه مقایسه کنید ترجمهٔ Bury را در «مجموعهٔ آثار کلاسیک» لوب، و نیز ترجمهٔ لاتینی هروتوس را در چاپ Fabricius، لایپزیک، ۱۸٤۱.

۹۸ - رجوع کنید به فهرست آرنیم بر *Stoicorum VeterumFragment* زیر مادهٔ **noesis**.

۹۹ - همان منبع، زیر مادهٔ *axioma*.

۱۰۰- متافیزیک، III، ۲، ۹۹۷a، ۸-۷.

۱۰۱- دیوگنس لائرتیوس، VII، ۶۵.

۱۰۲- به حاشیهٔ ٤۶ رجوع شود.

۱۰۳- *Documenta Philosophiae Arbum*، ۱۸۳۶، ص ۸۸.

۱۰٤- *Geschiehte der Logik*، II، چاپ اول، ۱۸۶۱، ص ۳۸۵، حاشیهٔ ۳٤۶. پرانتل درچاپ دوم کتابش (ص ۳۹۷، حاشیهٔ ۳۸۶) این طرز بحث دربارهٔ «خلاصهٔ ارغنون» را تغییر داده که بی شک در نتیجهٔ انتقاد شتینشنیدر بوده است (به حاشیهٔ بعد رجوع شود).

۱۰۵- الفارابی، ۱۸۶۹، ص ٤۸-۱٤۷.

۱۰۶- مقاصد غزالی، ۱۸۸۸، ص ۹-۸.

۱۰۷- مقالهٔ «فلسفهٔ مشرقی ابن سینا» در مجلهٔ ایتالیایی «مطالعات شرقی»، X (۱۹۲۳-۲۵)، ٤۶۵.

۱۰۸- *L' Organon d' Aristote dans le monde arabe*، ۱۹۳٤، ۵۵-٤۵.

۱۰۹- Abstracta Islama، ص ۲۲۰ در مجلهٔ فرانسهٔ «مطالعات اسلامی»، ۹ (۱۹۳۵).

۱۱۰- رجوع کنید به *Ozar ha-Munahim ha Piloșofiyyim* تألیف Klatzkin.

۱۶

اصطلاح «مشکک» در آثار ارسطو و فلسفهٔ اسلامی

و آثار ابن میمون

از

ه . ا . ولفسن

ترجمهٔ

دکتر فریدون بدره‌ای

اصطلاح «مشکّك» در آثار ارسطو و فلسفهٔ اسلامی و آثار ابن میمون

در متنهای فلسفی اسلامی، و به‌پیروی از آنها در متنهای فلسفی عبری در بازگفت سخن ارسطو در بارهٔ تمایز میان واژه‌های مشترک(*omonuma ; equivocal) ومتواطی (Univocal, **sunonuma**) [1] معمولاً ازطبقهٔ دیگری ازواژه‌ها سخن به‌میان آمده‌است که در میان این دو قرار دارد. این دسته از واژه‌ها «مشکک» یا «مشککه» خوانده شده‌است (ambiguous; amphibolous). تاکنون توضیح کافی دربارهٔ خاستگاه و سرچشمهٔ این نوع واژه‌ها ارائه نشده است. در تازه‌ترین و مهمترین بررسیٔ که در این‌باره انجام‌شده دشواری خواستگاه آنها همچنان ناگشوده برجای گذاشته شده‌است[2]. هدف این بررسی گشودن این دشواری ونیز شرح بحثهای گوناگونی است که در فلسفهٔ اسلامی، از جمله درآثار فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد و ابن‌میمون دربارهٔ واژه‌های مشکک می‌یابیم.

کلیدگشودن این دشواری را می‌توان در **رسالهٔ طوبیقا** (*Topica*) ی ارسطو و شرح اسکندر افرودیسی بر آن یافت. ارسطو در یکی از بندهای **کتاب طوبیقا**

---

* واژه‌های لاتینی که باحروف سیاه چاپ‌شده‌است حرف‌نویسی واژه‌های یونانی است.

۱- Categories, Ch. 1, 1a, 1-12.

۲- Cf. D. Z. Baneth, « La - Terminologiah ha-Pilosofit shel ha-Rambam,» Tarbiz, VI (1935), 36-39.

(Topica I, 15, 106a,9) میان واژه‌هائی که چندمعنادارند (**pollakhos**) وآنهاکه فقط یک معنا دارند (**monakhos**) تفاوت می‌گذارد، واین تمایزی است که ظاهراً باتمایزی که وی در **کتاب مقولات** (قاطیغوریاس) بخش اول ، میان مشترك ومتواطی می‌گذارد تطبیق می‌کند . اسکندر افرودیسی درشرح خود دربارهٔ آنچه‌ارسطو چندمعنا می‌خواند می‌گویدکه این واژه‌ها را مشترك (**omonuma**) و مبهم (مشکک) (**amphibola**) [1] هم می‌خوانند . ارسطو در عبارت دیگری از **طوبیقا** که اندکی پس از عبارت اول آمده است (Topica II, 3, 110 b, 16-17) در واژه‌های چند معنا میان (الف) آنها که معناهای متفاوت ولی اشتراك اسم دارند (**kath omonumian**) و (ب) آنها که معناهایشان ازجهات‌دیگری (**kat allon tropon**) متفاوت‌است فرق می‌گذارد. دراینجا نیز اسکندر افرودیسی درتفسیرخود دربارهٔ این‌جمله می‌گویدکه مقصودارسطو از واژه هائی که از جهات دیگر معناهای متفاوت دارند واژه‌های مشکك است (**amphibola**) [2] . از این عبارات کاملاً روشن است که ارسطو نوعی از واژه را باز می‌شناسدکه هم‌از واژه‌های «مشترك» وهم‌ازواژه‌های «متواطی» متمایزمی‌باشد، واسکندر افرودیسی این طبقه از واژه‌ها را «مشکك» می‌خواند .

همین‌که دانستیم که خودارسطو نوع‌میانه‌ای ازواژه‌ها بازمی‌شناسدکه«مشکك» خوانده می‌شود می‌توانیم در نوشته‌های خود ارسطو به‌کمك مفسران یونانی آثارش خاستگاه و سرچشمهٔ بحثهای مختلفی‌راکه در فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ این «واژه‌ها» آمده است بازیابیم .

۱- Alexander in Topica, ed. M. Wallies (1891), p. 97, II, 22-23.

۲- ایضاً شرح اسکندر بر طوبیقا (ص۱۵۲ ، بخش دوم ، بند ۷-۸) بنابر گفتهٔ اسکندر افرودیسی «مشترك» به واژه (onoma) و مشکك به‌جمله (logos) راجع است. اما این جنبه ازتمایز میان مشترك و مشکك درمتون عربی نقشی ندارد ، و ازاین‌رو ، دراین گفتار مورد بحث قرار نگرفته است.

به‌عنوان آغاز، بحث فارابی[1] را در بارهٔ واژه‌های مشکّک مورد بررسی قرار می‌دهیم، و آنگاه در ذیل آن برای تکمیل گفتار آراء ابن‌سینا [2]، غزالی [3]، ابن رشد [4] و ابن‌میمون [5] را دربارهٔ همین موضوع خواهیم آورد.

فارابی در توصیف واژه‌های مشکّک می‌گوید که استعمال آنها درمورد دو دسته ازاشیاء به‌ترتیب تقدّم‌وتاخّرآنهاست. این توصیف شایعترین توصیف درفلسفهٔ اسلامی است. این توصیف در نوشته‌های ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد، و بعدازآنها درمتنهای فلسفی عبری که در بارهٔ واژه‌های مشکّک مطالبی دارند آمده است. سرچشمهٔ این توصیف را می‌توان در **کتاب نفس** (De Anima) ارسطو و تفسیر اسکندر افرودیسی برآن‌یافت. ارسطودر **کتاب‌نفس** (De Amima I, 1, 6-8) می‌گوید اگر برای‌هریک

۱- **رسالة فی جواب مسائل سئل عنها**: بند ۱۲ درکتاب F. Dieterici, *Atfarabi's philosophische Abhandlungen*. Arabic (1890), p. 88; German (1882) pp. 145-146.

۲- **نجات**. کتاب اول **منطق** (چاپ رم، ۱۵۹۳)، ص ۲۳ (چاپ قاهره ۱۳۳۱ ه ق = ۱۹۱۳)، ص ۱۴۲؛ **شفا**، بخش منطق به نقل از ا. مدکور درکتاب وی به‌نام (1934) L'organon d'Aristote dans le monde arabe، صفحهٔ ۶۲-۶۱.

۳- **مقاصد الفلاسفه**، بخش منطق، ص۱۱-۱۲؛ بخش مابعدالطبیعه، ص۱۰۶ (چاپ قاهره، بدون تاریخ نشر)؛ **معیار العلم** (قاهره، ۱۳۲۹ ه ق = ۱۹۱۱م)، ص ۴۴.

٤- متن عربی این اثر ابن رشد در دست نیست، اما ترجمهٔ عبری آن به نام Kol Meleket Higgayon: Mabo, (Riva di Trento, 1559), pp. 2b-3a وترجمهٔ لاتینی آن به‌نام - Epitome in Libros Logicae Aristotelis, in Aristotelis Opera (Venice, 1574) vol. 1a pars II2, p. 36 در دست است.

٥- Millot ha-Higgayon, Ch. 13, ed. L. Roth (1935); Morəh Nebukim, I 56.

از نفوس جزئی ، مثلاً اسب ، سگ ، انسان و خدایان تعریف متفاوتی وجود داشته باشد ، در این صورت واژهٔ «حیوان» به‌عنوان یک مفهوم کلی را یا «باید (الف) هیچ (**outhen**) انگاشت یا (ب) باید امری تالی (**usteron**) پنداشت .» اسکندرافرودیسی درشرح این‌عبارت در **کتاب مسائل** خود چنین می‌آورد: «ارسطومی‌گوید اگراین‌چیزها یعنی اسب و سگ و انسان وخدا از یک نوع نیستند ، بنابراین واژهٔ «حیوان ، نوع مشترك آنها نیست ، پس هریک تعریفی خاص خود دارند ، ودر نتیجه لفظ «حیوان» که محمول مشترك همهٔ آنهاست یا (الف) بر ماهیّت وطبیعت ویژه‌ای دلالت ندارد ، و چیزی جز یک لفظ مبهم نیست و (ب) یا اگر بر چیزی دلالت دارد باید بدان معنا ومفهوم باشد که درمورد واژه‌های چند معنا (**pollakhos**) وجود دارد ، یعنی میان آنها تمایز مقدم وتالی باشد (**to proteron kai usteron**) [1] » . پس ، دراین‌عبارت ، چنانکه ازتفسیر اسکندر افرودیسی برمی‌آید ، ارسطو درزیر اصطلاح **pollakhos legomena** دونوع واژه قرار می‌دهد : (الف) واژه‌های مشترك و (ب) واژه‌هائی که برحسب تقدم وتاخر یا مقدم و تالی برای اشیاء به کار می‌رود . اگر این عبارت را با آنچه در **طوبیقا** آمده‌است و دونوع واژه‌ای که درزیر اصطلاح **pollakhos legomena** نام برده شده یعنی (الف) واژه‌های **مشترك** و (ب) واژه‌های **مشکّک** است یکی در نظر بگیریم می‌توانیم نتیجه بگیریم که واژه‌های **مشکّک** واژه‌هائی هستند که برحسب تقدّم و تأخر بر اشیاء تعلّق می‌گیرند .

فارابی به‌دنبال این توصیف کلی از واژه‌های **مشکّک** سه مثال می‌آورد . مثال اول چنین‌است: «چون جوهر وعرض ». ازروی عبارات مشابه که درآثار ابن‌سینا ، غزالی و دیگران آمده است چنین استنباط می‌شود که منظور فارابی این است که واژهٔ «موجود» در اطلاق آن بر «جوهر» و «عرض» واژه‌ای **مشکّک** است زیرا

١- Alexandri Scripta Minora, ed. I. Bruns (1892), p. 23, II. 4-9.

مقدمتاً بر «جوهر» وفقط متأخراً بر «عرض» قابل اطلاق است. مأخذ این مثال‌را در بحث ارسطو در بارهٔ نسبت میان «وجود» و مقولات دهگانه‌ای که بدان تقسیم می‌شود در کتاب **مابعدالطبیعه** می‌توان یافت. مشخص‌ترین عبارات این بحث ارسطو به‌شرح زیر است: «واژهٔ وجود» (**to on**) معانی بسیار دارد (**legetai pollakhos**) ولی همهٔ آنها راجع‌اند به‌یک ماهیّتِ معیّن، اما نه‌از جنبهٔ اشتراك[1]. اسکندر افرودیسی درشرح خود بر این‌عبارت می‌آورد که واژهٔ وجود واژه‌ای‌است میان‌واژه‌های مشترك‌ومتواطی[2]. ارسطو در جای دیگر روشنتر می‌گوید که واژهٔ «وجود» نه به‌صورت «مشترك» و نه به‌صورت «هم‌معنا» (**osautos**) استعمال می‌شود[3]. ومراد او از «هم‌معنا» همانست که درجای دیگر متواطی می‌خواند[4]. این آراءِ ارسطو را دربارهٔ اینکه واژهٔ «وجود» درمیانهٔ «مشترك» و «متواطی» قرار دارد، یاچنانکه اسکندر افرودیسی سخن ارسطو را تعبیر می‌کند، واژهٔ «وجود» از واژه‌های «مشکک» است می‌توان باعبارات دیگری که ارسطو در آنها صریحاً می‌گوید که «وجود» مقدماً (**protos**) بر جوهر و مؤخراً بر دیگر مقولات ـ یعنی اعراض ـ دلالت می‌کند، تکمیل کرد. شاخصترین عبارت در این باره عبارت زیر است: واژهٔ «هست» محمول همه چیز است، اما نه‌به‌یک مفهوم، بلکه به‌آن مفهوم که بر برخی ازچیزها به‌تقدّم و برچیزهای‌دیگر به‌تأخر دلالت‌می‌کند[5]. ودر جای دیگر توضیح می‌دهد که لفظ «وجود» مقدمتاً بر چه چیزهائی اطلاق می‌شود:

۱ـ Metaphysics IV, 2, 1003a, 33-34.

۲ـ Alexander in Metaphysica, ed. M. Hayduck (1891), p. 241, I. 8.

۳ـ Metaphysics VII, 4, 1030a, 34-35.

۴ـ نگاه‌کنید به تفسیرهای بونیتز (Bonitz) شوگلر (Schwegler) و راس (Ross) دربارهٔ این عبارت.

۵ـ Metaphysics VII, 4, 1030a, 21-22.

دربارهٔ اصطلاح مقدم و مؤخر به پانویسهای شماره ۱ و ۲ صفحهٔ ۴۷۶ نگاه‌کنید

«با آنکه «وجود» همهٔ این مفهوم‌ها را دارد ، بدیهی است آنچه اوّل است آن است که جوهر چیز را نشان می‌دهد»[1]. ونیز گوید : «بنابراین آنچه در اوّل است، وهست باید جوهر باشد»[2].

دومین مثالی که فارابی برای واژهٔ **مشکّک** می‌آورد چنین‌است : « مانند قوّه و فعل » در اینجا نیز ، مانند مثال اولش منظور فارابی این است که لفظ « موجود » در اطلاق بر «قوه» و «فعل» یک واژهٔ مشکّک‌است زیرا برحسب تقدّم وتأخّر براین دو اطلاق می‌شود. مأخذ و سرچشمهٔ این مثال نیز ارسطو است . ارسطو در جائی می‌گوید : در این موارد ماگفته‌ایم که «موجود» گاهی به‌معنای «موجود بالقوه» است و گاهی به‌معنای « موجود بالفعل »[3].

اما درمورداینکه قوه وفعل کدامیک مقدّم هستند ما به‌آراءِ مختلفی درآثار ارسطو برمی‌خوریم . مثلاً در یک جا می‌گوید « قوّه مقدّم است برآن علت (یعنی علت عملی) و ضرورتی ندارد که هرچیز بالقوه‌ای بدان شیوه تجلی یابد (یعنی به‌فعل آید) . »[4] و در جای دیگر می‌گوید : «این روشن است که فعل مقدّم بر قوّه است»[5].

سوّمین مثالی که فارابی برای واژه‌های **مشکّک** می‌آوردچنین‌است: مانند «نهی وامر»[6] عبارت متناظر با این گفتار فارابی را می‌توان درکتاب **نجات** ابن‌سینا یافت آنجا که می‌گوید واژهٔ **مشکّک** آن واژه‌ای‌است « که بریک شیئی و ضدآن هردو دلالت

۱- Ibid. VII, I. 1028a, 13-15.

۲- Ibid., 1098a, 30-31.

۳- Ibid. V, 7, 1017a, 35-b, 2.

۴- Ibid. III. 6, 1003a, 1-2.

۵- Ibid. IX, 8, 1049b, 5.

۶- Prohibition and command.

کند ، مانند واژه‌های حلال‌وحرام »[1]. بنابراین ، ما از روی این عبارت ابن‌سینا درمی‌یابیم که مثال «نهی وامر» فارابی نمی‌بایست مثالی برای روشن کردن توصیف خود وی از واژه‌های **مشکّک** باشد ، بلکه باید مثالی بوده باشد برای توصیف و تعریف جدیدی از این نوع واژه‌ها ، که فارابی آن را ذکر نکرده‌است ، واین توصیف جدید بایدچنین بوده باشدکه واژهٔ مشکّک واژه‌ای‌است که برضدین اطلاق می‌شود . مثالی که فارابی و ابن‌سینا در این مورد آورده‌اند ناقص به‌نظر می‌رسد ، همچنانکه درمثال پیشینِ فارابی نیز چنین بود . گمان می‌رود که دراینجا نیز بایدلفظ « قانون » را مانند لفظ «موجود» در مثالهای بالا مقدّر دانست . آنچه فارابی وابن‌سینا می‌خواسته‌اند بگویند چنین بوده‌است که «اطلاق واژهٔ قانون بردو مفهوم ضد یکدیگر یعنی حلال‌وحرام یا امرونهی مثالی است از این توصیف جدید واژه‌های **مشکّک**. به‌همین دلیل ما درکتاب ـ De Fuga te Inventione (18, 95, 19S 100) اثرفیلون‌یهودی می‌بینیم که نوشته‌شده‌است دوواژهٔ متضاد نهی (**apagoreusis**) و امر (**prostaxis**) زیر بخشهای واژهٔ « قانونی » (**nomothetiké**) و «قانون» (**nomoi**) هستند».

همانطورکه سرچشمهٔ توصیف قبلی و دو مثال پیشین ارسطو بود ، مأخذ این توصیف جدید و مثال آن نیز ارسطو است .

اوّل دربارهٔ توصیف سخن می‌گوئیم . منشأ این توصیف را می‌توان آن عبارتی از **طوبیقا** دانست که چنانکه در بالا نشان دادیم ارسطو ـ به‌موجب آنچه درتفسیر اسکندر افرودیسی می‌بینیم ـ میان واژه‌های مشترک ومشکّک فرق‌می‌گذارد . ارسطو چهارنوع ازواژه‌های مشکّک برمی‌شمارد. درنوع دوم ازاین‌چهارنوع می‌گویدکه واژهٔ‌مشکّک

۱ـ درچاپ قاهره (ص ١٤٢ ، یک ، ١٣) در این مورد آمده است «الحلیل والناهل» که در مقایسه باگفتهٔ فارابی به‌نظر می‌رسدکه «الناهل» تحریف «الناهی» باشد. در چاپ رم (ص ٢٣ ، یک ، ٧) در این مورد آمده است «الحامل والباهل» که به‌معنای زن‌باردار و زن شوی نکرده است.

آن است که بر دو چیز مختلف که مؤدّی به یک غایت هستند اطلاق شود ، « چنانکه گویند علم بر اضداد (**enantia**) یکی‌است (زیرا متضادان هردو غایت علم هستند نه‌یکی باشد و دیگر نباشد.) »[1] اما نه ارسطو نه مفسر گفتار وی اسکندر افرودیسی مثالی راکه فارابی و ابن‌سینا ذکر کرده‌اند نیاورده‌اند . ارسطو دراین‌مورد اصلاً مثال‌نیاورده‌است. اسکندر افرودیسی سه مثال آورده‌است : مانند (۱) پزشکی که دانش تندرستی‌وبیماری هردوست (۲) موسیقی که دانش آواهای هماهنگ و ناهماهنگ است،(۳) ژیمناستیک (ورزش) که هم دانش شرایط جسمانی خوب ، وهم دانش شرایط جسمانی بد است »[2].

اما ردِ مثالِ «قانون» راکه دانش «حلال» و «حرام» یا دانش «نهی» و «امر» هردواست وفارابی و ابن‌سینا آن‌را ذکر کرده‌اند می‌توان درعبارت‌دیگری‌از ارسطو که در مابعدالطبیعه[4] او آمده‌است یافت . درآن عبارت ارسطو باز از «وجود» سخن‌می‌گوید و می‌کوشد که نشان دهد که لفظ «وجود» یک لفظ مشترک نیست ، بلکه لفظی است که به‌تعبیر اسکندر افرودیسی از گفتار ارسطو مشکّک است . در ارتباط با این بحث وی‌گفتاری راکه ما در بالا به نقل از **رساله طوبیقای** او در بارهٔ اضداد نقل کردیم ، تکرار می‌کند . می‌گوید : هرجفت از اضداد را باید یک علم مورد بررسی قرار دهد ودر هرجفتی از اضداد یک لفظ نفیِ لفظِ دیگر است »[3].

این‌گفتار اورا به‌بحث دربارهٔ ضدانی چون «عادل» و «ظالم» می‌کشاند تاآنجاکه عادل‌را به‌کسی که «مطیع قانون است» و ظالم را به‌کسی که نسبت به‌اطاعت از قانون «از برخی جهات خطاکار» است تعریف می‌کند[4] . اینک به‌آسانی می‌توان دریافت که چگونه مثال حلال‌وحرام ونهی و امر فارابی و ابن‌سینا در روشن‌ساختن توصیف واژهٔ

۱- Topics II, 3, 110b, 19-21.

۲- Alexander in Topica, p. 152, II, 19-20.

۳- Metaphysics XI, 3, 1061a, 18-20.

۴- Ibid. 25-27.

مشکّک هنگامی که بر ضدان دلالت کند ، ممکن است یادآور عبارت ارسطو باشد هنگام بحث از «عادل» و «ظالم» به‌معنای فرمانبرداری از قانون و نافرمانبرداری از قانون در گفتگوی وی از واژه‌های مشکک هنگامی که این واژه‌ها بر اضداد دلالت کنند . وقتی آدمی به‌یاد می‌آورد که واژهٔ یونانئی که ارسطو در این عبارت برای قانون به‌کار برده است **nomos** است ، و در فلسفه اسلامی این واژه به‌صورت ناموس راه جسته است و در همان مفهوم به‌کار رفته است رابطهٔ میان مثال فارابی و ابن‌سینا و عبارت ارسطو روشن‌تر می‌گردد .

اما در ارتباط با تمایز میان «تقدّم» و «تاخّر» که هم‌اکنون گفتیم که فارابی ذکر کرده است و برای آن لفظ «موجود» را در دلالت بر «جوهر» و «عرض» به‌مثال آورده است ، غزالی در **معیارالعلم** (ص ٤٤) دو تمایز دیگر را ذکر می‌کند . نخست تمایز میان «اولیّه» و «آخریّه» است که مثال از اطلاق لفظ «وجود» بر آنچه بالذات متعلق بدانست و آنچه به «غیر» ذات بدان تعلق می‌یابد آورده است . دوم تمایز میان «شدت» و «ضعف» است که غزالی بر آن «سفیدی» را به‌معنائی که بر «عاج» و بر «تاج» [1]

۱- وقتی این عبارت را می‌خواندم به‌نظرم خیلی عجیب آمد که غزالی **سفیدی** را در اطلاق بر **عاج** و **تاج** برای نمودن معنای «شدید» و «ضعیف» سفیدی به‌عنوان یک‌واژهٔ مشکک به‌مثال آورده باشد. زیرا تاج و عاج مناسبتی از لحاظ رنگ با هم ندارند ، عاج سفید است ولی تاج به هر رنگی می‌تواند باشد. وقتی به‌کتاب **معیار العلم** غزالی ، ویراستهٔ دکتر سلیمان دنیا مراجعه کردم دریافتم که «عاج» و «ثلج» است یعنی «عاج» و «برف» . عین عبارت غزالی چنین است : «کالبیاض للعاج والثلج» (ص ۸۲) . این گفتار را سخن عمر بن سهلان ساوی نیز تایید می‌کند آنجا که در رسالهٔ **در منطق** گوید : «وهر کلی که نسبت او را با جزویات خویش . . . علی التساوی نبود آن را **مشکک** گویند ، چنانکه وجود نسبت به واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود ، و چنانکه ابیض به‌نسبت به‌ثلج و عاج .» ظاهراً مؤلف محترم «ثلج» را به‌غلط «تاج» خوانده است. **مترجم**

اطلاق می‌شود به مثال می‌آورد. اما سرچشمهٔ این دو نوع تمایز را نیز می‌توان ارسطو دانست. در تمایز نخست عبارت غزالی «اولیّه و آخریّه» منعکس کنندهٔ دو واژهٔ متضاد یونانی **protos** و **epomenos** می‌باشد.

گذشته از این، مثالی که غزالی برای روشن ساختن این دو اصطلاح می‌آورد یادآور گفتار ارسطو است که می‌گوید لفظ «اوّل» (**protos**) بر چیزهائی اطلاق می‌شود که «وجود» بالذات (**kath auto**) بر آنها تعلق می‌گیرد در تباین با چیزهائی که وجود بر آنها به‌وساطت چیز دیگر (**kat allo**) تعلق می‌پذیرد[1]. در مورد اخیر وی می‌توانست گفته باشد که «وجود» به‌طور «ثانوی» یا به «تأخّر» (**epomenos**) به این چیزها تعلّق می‌گیرد، چنانکه درجای دیگر گوید «وجود» اول بر یک قسم از اشیاء حمل می‌شود مانند حمل وجود بر «جوهر» و در «ثانی» (**epomenos**) بر قسم دیگری از اشیاء حمل می‌شود مانند حمل وجود بر عَرَض[2]. اما در مورد تمایزِ دوّمِ غزالی یعنی تمایزِ میانِ «شدّت» و «ضعف» این دو اصطلاح «لفظاً» یادآور دو واژهٔ متضاد یونانی **sphodra** و **erema** است که اغلب در نوشته‌های ارسطو بکار می‌رود[3]. اما با توجه به این حقیقت که غزالی آنها را در اینجا در اشاره به تفاوت معنای «سفیدی» در اطلاق بر اشیاء سفید مختلف به‌کار می‌برد، می‌توان استنباط کرد که واژه‌های «شدت» و «ضعف» منعکس کنندهٔ عبارت یونانی «کمتر و بیشتر» (**to mallon kai to etton**) هستند که اغلب ارسطو در چنین مواردی به‌کار می‌برد. مثلاً آنجا که می‌گوید: «گفته می‌شود که یک چیز بیشتر (**mallon**) و یا کمتر (**etton**) از چیز دیگر سفید است»[4].

۱- Metaphysics VII, 6, 1031b, 13-14.

۲- Ibid. VII, 4, 1030a, 21-22.

۳- برای مثال نگاه کنید به Topics III, 2, 117b, 23 وهمچنین به:

Benitz Index Aristotelicus.

٤- Categories, Ch. 8, 10b, 26.

اینکه غزالی ، ویاکسی پیشتر از او ، عبارت «کمتروبیشتر» ارسطورا به «شدت وضعف» تغییر داده باشد نخست کاملاً تصادفی به‌نظر می‌رسد ، زیرا گاهی ارسطوخود نیز دو عبارت را به‌یک معنا به کار می‌برد[۱]. گذشته‌ازآن چنین تغییری در **شرح متوسط** ابن‌رشد بر مقولات ارسطو نیز مشاهده می‌شود در آنجا واژهٔ **اکثر** در ترجمهٔ عربی متن گفتار ارسطو که ترجمهٔ تحت‌اللفظی واژهٔ یونانی **mallon** می‌باشد به‌واژهٔ «اشد» تغییر یافته است[۲]. من امیدوارم که بعداً ، در آنجاکه به‌بحث در بارهٔ این‌که آیا ارسطو «سفیدی» واطلاق آن را بر چیزهای سفید مختلف یک واژهٔ **مشکّک** می‌دانسته‌است یانه می‌پردازم بتوانم نشان دهم که تغییر «بیشتر و کمتر» به «شدت و ضعف» دراین مورد خاص برای منظور خاصی صورت‌گرفته است[۳]. غزالی در همین‌نقطه از **معیارالعلم** سه مثال‌دیگر برای روشن‌ساختن‌استعمال واژه‌های مشکّک‌می‌آورد(۱) لفظی که برچیزهای مختلف به‌جهت‌آنکه از یک مبدأ هستند اطلاق می‌شود مانندلفظ طبی (طبیه) دراطلاق بر (الف) کتاب ، (ب) آلت جراحی ، و (ج) دارو . (۲) لفظی که برچیزهای‌مختلف به‌علت‌آنکه مؤدّی به‌یک غایت هستند اطلاق می‌شود مانند اطلاق لفظ «صحی» (صحیه) بر (الف) دارو ، (ب) ریاضت[۴] ، و (ج) فصد . (۳) لفظی که بر چیزهای مختلف از جهت داشتن مبدأ و غایت مشترك اطلاق می‌شود ، مانند اطلاق لفظ «الهی» (الهیه) برهمه چیز[۵] .

۱ـ نگاه کنید به Bonitz, Index Aristotelicus, sub **mallon**

۲ـ نگاه کنیدبه م. بویگس، ابن‌رشد: **تلخیص کتاب‌المقولات** (۱۹۳۲) ، ص ۳۲ بخش اول ، ص ۱۳۸ متن گفتار ارسطو و ص ۳۳ بخش اول ، بند ۱ تفسیر ابن‌رشد. نیز ص ۸٤ بخش اول ، ٤۵۸ متن و بخش اول بند ٤ تفسیر.

۳ـ به‌صفحات آیندهٔ همین مقاله نگاه کنید.

٤ـ ریاضت در اینجا به‌معنای ورزش در اصطلاح امروز است. مترجم.

۵ـ ابن‌سینا نیز در **کتاب شفا** این سه مثال‌را آورده‌است : «اسم مشکک گاهی مطلق

بقیه درزیرنویس صفحهٔ بعد

منشأ این گفتار فورفوریوس است[1]، وی در رده‌بندی مجددی که از الفاظ «مشترک» ارسطو کرده است در زیر عنوان الفاظ مشترك المعانی **(omonumos apo diaonoias)** این رده‌ها را ذکر می کند: (۱) الفاظی که بر چیزهائی که از یک مبدأ **(aphenos)** هستند اطلاق می‌شود مانند اطلاق لفظ طبی **(iatrikos)** بر (الف) کتاب طبی **(bib - lioniatrikos)** (ب) دارو **(pharmakon)** و (ج) کارد کوچک **(smilion)**.

(۲) لفظی که بر چیزهای مختلفی که مؤدی به یک غایت **(prosen)** هستند اطلاق می‌شود مانند اطلاقِ لفظ «صحی» **(ugieinon)** بر (الف) حَب **(sition)**، (ب) گردش (راه رفتن) **(peripatos)**، و (ج) اندرزهای [بهداشتی] **(anagnosma)**.[2]

اینک تردید نیست که بخشی از گفتار غزالی مبتنی است بر گفتهٔ فورفوریوس، اما عبارت فورفوریوس به‌خودی خود نشان‌دهندهٔ این واقعیت نیست که غزالی از این مثالها برای روشن ساختن بحث الفاظ مشکّک استفاده کرده باشد، و همچنین نشان نمی‌دهد که غزالی، و یا چه کس دیگری واژهٔ «فصد» را که در گفتار فورفوریوس نیست در اینجا افزوده است. برای اینکه بتوانیم استفادهٔ خاص غزالی را از این مثالها روشن سازیم و نیز پی ببریم که واژهٔ «فصد» را از کجا آورده است یک بار دیگر به نوشته‌های ارسطو و شرح اسکندر افرودیسی بر آنها روی می کنیم، زیرا بیشتر مثالهائی که فورفوریوس

ماندهٔ زیرنویس صفحهٔ قبل

است مانند آنچه گفته شد و گاهی نسبت به یک مبدأ است مانند اطلاق «طبی» بر کتاب طب و آلت جراحی و دارو، و یا نسبت به یک غایت است مانند اطلاق «صحی» بر دوا و ریاضت و فصد و گاهی هم نسبت به یک مبدأ و یک غایت است مثل اطلاق «الهی» برهمه چیز. به‌نقل از محمدابراهیم آیتی، **مقولات و آراء مربوط به آن**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۲ ص ۳۹. مترجم

۱ـ نگاه کنید به: Boneth, op. cit., p. 37.

۲ـ Porphyrius in Categorias, ed. A. Busse (1897), p. 66, II. 2 ff.

و غزالی آورده‌اند به‌صورت دیگری در آن بخش از کتابِ طوبیقا که ارسطو از آنچه اسکندر افرودیسی بدان لفظ مشکّک می گوید بحث کرده است ، آمده است.

در گفتار ارسطو این مثالها در زیرِ قسمِ نخست از چهار قسم لفظ مشکّک که وی برشمرده است آمده‌اند . وی این قسم از الفاظِ مشکّک را لفظی می‌شمارد که بر اشیاء مختلفی که یکی غایت و دیگری وسیلهٔ رسیدن به آن غایت است اطلاق می‌شود . ارسطو برای روشن ساختن این توصیف لفظ «طبی» را مثال می‌آورد که هم بر دانشی که تندرستی می‌آورد (**ugiean poiesai**) و هم بر دانشی که دستور خوراک می‌دهد (**diaitésai**) اطلاق می‌شود [1] . اسکندرافرودیسی آن‌را باالفظ «طبی» که هم‌برتندرستی وهم برچیزهائی که موجب تندرستی می‌شوند مانند غذا (**diaita**) بریدن (**tomé**) و داغ کردن (**kausis**) روشن می‌سازد [2] . اکنون می‌توان گفت که واژهٔ بریدن (**tomé**) که بر هرنوع بریدنی در عمل جراحی اطلاق می‌شود ممکن‌است به‌وسیلهٔ خوانندگان عرب زبان یا مترجمان گفتار اسکندرافرودیسی به‌معنای‌خاص «بریدنِ رگ» یا «رگ‌زدن» (**phlebotomia**) گرفته شده باشد، و از اینجا واژهٔ « فصد » در مثالهای غزالی راه یافته باشد. گذشته از این ، ارسطو در مابعدالطبیعه خود واژهٔ «طبی» را نه‌تنها به‌عنوان مثالی از اطلاق لفظ براشیاء مختلف به‌سبب داشتن یک غایت ذکر می کند ، بلکه آن‌را به‌عنوان‌مثالی ازاطلاق‌لفظ براشیاء مختلف به‌سبب آنکه‌ازیک مبدء (**aphenos**) هستند نیز می‌آورد [3] . به‌این ترتیب که می گوید لفظ «طبی» هم بر سخنِ (**logos**) [طبی] و هم برکاردکوچک (**makhai**) از آن جهت اطلاق می‌شود که « اولی مبدأ و سرچشمه‌اش علم طب (**apo tés iatrikés**) است، ودومی برای آن سودمند می‌باشد » [4] . و بالاخره

۱- Topics II, 3, 110b, 17-19.

۲- Alexander in Topica, p. 159, II. 16-17.

۳- Nicomachean Ethics I, 6, 1096b, 27-28.

۴- Metaphysics XI, 3, 1061a, 3-5.

سیمپلیکیوس در شرح خود بر مقولات ارسطو صریحاً می آورد: الفاظی که بر اشیائی که از یک مبدء یامؤدی به یک غایت هستند دلالت می کنند نه از الفاظ «مشترك» هستند و نه از الفاظ «متواطی»[۱]، بلکه میان مشترك و متواطی قرار دارند[۲]. به عبارت دیگر آنها الفاظ مشکّک هستند.

بسط بیشتر استعمال الفاظ مشکّک را می توان در تلخیص ابن رشد از رساله[۴] ایساغوجی فورفوریوس یافت[۳]. ابن رشد پس از آنکه مشکّک را به لفظی تعریف می کند که بر اشیاء مختلف که به یک مبدأ نسبت دارند دلالت می کند، مثلاً به یک فاعل[۵] یا به یک غایت[۶] یا به یک موضوع[۷]

۱- Simplicius in Categorias, ed. C. Kalbfleisch (1907), p. 74, II. 30-31.

۲- Ibid., p. 228, 1. 9. سیمپلیکیوس در اینجا فقط **éphénos** را ذکر کرده است.

۳- نگاه کنید به پانویس شمارهٔ ۴ در صفحهٔ ۴۶۹ همین گفتار.

۴- *nomina analoga* (ص ۳۶ ل) در ترجمهٔ عبری «شموت مسوفقیم» (ص ۳ الف) آمده است یعنی *nomina ambigua*. در بارهٔ استعمال واژه analoga (متشابه) به جای ambigua (مشکک) به قسمت آخر این مقاله نگاه کنید.

۵- «ال هتحله احت کموشیوخس ال فوعل احد» ad principium unum : sicut si comparentur, *ad efficiens unum*) و این منعکس کنندهٔ تعبیر ارسطو از **arkhé** به عنوان علت فاعلی در مابعدالطبیعه می باشد.

۶- «ال تکلیت احت» *ad finem unum*.

۷- در لاتینی ad subjectum nnum، در ترجمهٔ عبری «ال مقوم احد» یعنی *ad locum unum* گمان می شود که واژهٔ عبری «مقوم» بیشتر منعکس کنندهٔ **محل** عربی است تا **مکان** عربی، و به همین دلیل در ترجمهٔ لاتینی معادل آن *subjectum* آمده است. واژهٔ **محل** عربی در **مقاصد الفلاسفه** (بخش دوم: الهیات، ص ۸۰) درعبری به «مشکن» یعنی «مقوم» ترجمه شده است (Kawwanot ha-Pilosofim, MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Heb. 901) و در لاتینی به Subjectum (الهیات غزالی، چاپ ج. ت موکل Muckle، ۱۹۳۳، ص ۶، یک، ۸). نیز نگاه کنید به گفتار من - Crescas Critique of Aristotle، ص ۵۷۷، زیرنویس ۱۵.

آن را به‌دو بخش عمده تقسیم می کند که بخش اول خود دو قسم و بخش دوم خود چهار قسم دارد به شرح زیر[۱]:

الف. (۱) الفاظ ابتدائی مانند لفظ «موجود» دراطلاق بر «جوهر»، «کم»، «کیف» ودیگر مقولات (اعراض)، یا لفظ «حرارت» در اطلاق برآتش و دیگر اشیاءگرم[۲].

(۲) الفاظ مشتق چون لفظ «طبی» دراطلاق بر «کارد جراحی» وبر «دارو» ولفظ «صحی» دراطلاق بر «ریاضت» و «علامت» ولفظ «خوب» دراطلاق بر «مکان»

---

۱ - ترجمهٔ لاتین شرح واژه‌های **مشکك** (که البته در آنجا analogus خوانده می‌شود) فقط آن قسمتی را شامل است که ما دراینجا در زیر **ب** آورده‌ایم، و این ناشی از آن است که در ترجمهٔ لاتین فقط از یك نوع واژهٔ **مشکك** بحث شده است نه از دو نوعی که در ترجمه عبری آمده است، در نتیجه، در ترجمه لاتین گفتار پایانی ابن رشد «*Et istae spceies, exceptis primis duabus speciebus, suut notae in nominibus analogis* [= *ambiguis,*]» «والوهمینیم، لبرهمینیم هراشونیم، یودعو بشموت همسوفقیم» راجع به **ب** گرفته شده است وعبارت *exceptis primis duabus speciebus* راجع به‌یك نوع ازواژه‌های مشکك و مربوط به‌بخش **الف** دانسته شده است.

۲ - Sicut est nomen entis, quod dicitur de substantia, quantitate, et qualitate caeteris praedicamentis, et sicut caliditas quae dicitur de igne et caeteris rebus calidis.

«کنمصااشر یامر عل هعصم عل هکموت وهایکوت وشار هماسروت وهحوم اشر یامر عل هاش وعل شار هدبریم هحمیم»

ابن رشد در **تهافت‌التهافت**، بخش هفتم (چاپ م. بویگس، ۱۹۳۰، بند ۳۷، صفحات ۳۷۷ - ۳۸۸) علاوه بر دومثال «وجود» و «حرارت» واژهٔ «حرکت»راهم دراطلاق آن برحرکت مکانی (الحرکة فی‌الموضع) وانواع دیگر حرکت به‌عنوان واژهٔ مشکك ذکر می کند.

و «خانه» ولفظ «حقیقی» در اطلاق بر «بندگی» و «دانائی»[۱].

ب. (۱) الفاظی که براشیاء به‌حسب تقدم وتأخرشان اطلاق می‌شوند مانندلفظ «ذات» دراطلاق بر بسیاری از مقولات و اجناس آنها[۲]. ۳

۱- «Et earum sunt quae dicuntur nomine derivato a nominibus, ut si dixeris phlebotomum medicinalem [et pharmacum medicinale, exercitationem salubrem et signum salubre], (locum bonum et domum bonam, veram servitutem et veram sapientiam).

« وسهم مه شیاسربشم هنجزرمشموتیوکاسرك ازسل رفوایی وسم رفوایی وهتعملوت بریاویتی و سیمن بریاویتی».

در این عبارت لاتینی عبارت میان دو قلاب از عبری گرفته شده وعبارت میان دو پرانتز از عبری حذف گردیده، مثال اصطلاح «پزشکی» همچنین در تلخیص مابعدالطبیعه ابن‌رشد آمده نگاه کنید به:

(Averroes: Compendio de Metafisica, ed, Quiros, 1919, II Para. 3, p. 37).

آنجا که او یک مثال هم از اصطلاح «سپاهی» می‌افزاید.

۲- Quaedam comparantur ad ipsam secundum prioritatem et posterioritatem, sicut est comparatio multorum praedicamentorum et specierum eorum ad substantiam.

«سهم مه شیهیه یحسم‌الیهم (بمدرجه وهقدمه وایحور) [بمدرجت هقدیمه‌وهایحور] کیحس هربه سهما سروت و سینیهم ال هعصم».

دراینجا من واژهٔ‌عبری «عصم» substantia را بازتاب واژهٔ عربی **ذات** معادل یونانی **to ti esti** می‌دانم نه‌واژهٔ عربی **جوهر** که معادل آن در یونانی **ousia** است. ازاین‌رو، دراینجا می‌توان عبارت ابن‌رشد را منعکس‌کنندهٔ این عبارت ارسطو در مابعدالطبیعه (Metaphysics VII, 4, 1030a, 17-23) دانست که می‌گوید «تعریف مانند ذات یک

بقیهٔ زیرنویس در صفحهٔ بعد

(۲) الفاظی که بر اشیاء هم‌مرتبه اطلاق می‌شود[1].

(۳) الفاظی که بر اشیاء برحسب مشابهت آنها اطلاق می‌شود، مانند لفظ «قاعده» در اطلاق بر «قلب» یک حیوان، «شالده» یک دیوار، و «منتهی‌الیه» یک راه[2]. ۳

مانده زیرنویس صفحهٔ پیش

شیء to ti esti چندین معنا دارد، زیرا ذات به‌یک مفهوم معنای جوهر (**ousia**) و شیء جزئی را دارد، و به‌مفهوم دیگر به‌معنای هریک از مقولات، کم، کیف، و مانندآن است. زیرا همچنانکه «وجود» (**to estin**) برهمه چیز تعلق می‌گیرد، اما نه به‌یک‌معنا، بلکه برچیزی به‌تقدم و برچیزی به‌تأخر، همینطور هم **ذات to ti estin** بر جوهر علی‌الاطلاق و بر مقولات دیگر به‌نوعی‌دیگر تعلق‌می‌گیرد. اینکه واژهٔ جوهر *substantia* را در این عبارت ابن رشد نمی‌توان به‌معنای لفظی آن گرفت از خود متن هویداست.

---

۱ - Et earum sunt, quarum comparatio ad ipsam est in gradu uno.

«وسهم مه شیهیه یحسم الیهم بمدرجه‌احت».

۲- Et earum sunt quarum comparatio fuerit ad res diversas consimiles, sicut est principium, quod dicitur de corde animalis et de fundamento domus et de extremo viae.

« ومهم مه شیهیه سهم ال‌دبریم متحلفیم بحس متدمه کموهتحله اشر یامر عل لب بعل حییم وعل یسود هقیر وعل قصه هدرك».

واژهٔ عربیی که واژهٔ عبری «متدمه» (Consimilis) ترجمهٔ آن است به نظر می‌آید که واژهٔ **متشابه** باشد که معمولا در ترجمهٔ واژهٔ یونانی omoios به کار می‌رود (نگاه کنید به Averroes' Epitome of Metaphyslcs I, ed. Quiros p. 25, 45, Last line, and Metaphysics V, 9, 1018a, 15) اما در اینجا من آن را منعکس کنندهٔ واژهٔ یونانی analogikos می‌دانم ودلیلم آن‌است که مثالهائی که ابن رشد در اینجا آورده‌است مانند مثالهائی است که فورفوریوس به‌شاهد Analogy آورده‌است (Commentaria in Categorias, ed. A. Busse 1887, p. 65, II, 31). اینکه ابن رشد در این بند معانی متعدد principium را برمی‌شمارد می‌تواند یادآور سخن ارسطو در ذکر معانی متعدد واژهٔ arkhi باشد.

(Metaphysics, 1, 1912b, 34-1013a, 1 and 1013a).

(۴) الفاظی که بر اشیاء برحسب مقدار تفاوتی که با هم دارند دلالت می کنند، مانند اطلاق لفظ «شرابی» بر «خوشهٔ انگور» و «رنگ چهره»[1]. بدون تردید مراد ابن رشد از این نوع الفاظ مشکک همان چیزی است که غزالی در معیار العلم (ص ۴۴) به اطلاق لفظ بر دو شیئ برحسب تفاوتی که در «شدت و ضعف» دارند، وصف می کند و برای مثال لفظ «سفیدی» را در اطلاق بر عاج و تاج ذکر می کند*[2]. اما اینکه ابن‌رشد چگونه این قسم از الفاظ را در زمرهٔ الفاظ مشککه آورده است، در هنگام گفتگو از آراءِ ابن‌میمون بحث خواهیم کرد.

بر روی هم رده‌بندی ابن رشد، چنانکه خواهیم دید، به استثنای در افزودن مشابهت، عرضه داشتن همان عناصری است که در نزد فارابی و ابن‌سینا و غزالی دیدیم اما به ترتیبی دیگر، و ما نشان دادیم که سرچشمهٔ همهٔ آنها ارسطو است. اما اینکه ابن‌رشد مشابهت (Analogy) را در این زمره آورده است درخور دقت‌است. ارسطو در برخی از عبارات از مشابهت چنان سخن می‌راند که گوئی از آن همان معنی را اراده می کند که از الفاظ مشترک، چنانکه مثلاً می گوید که اشیاء را می‌توان «از راه مشابهت یک چیز نامید» حتی اگر از یک نوع یا یک مقوله نباشند[3]. اما از یک نوع و یک مقوله نبودن دو یا چند چیز، و در عین حال وجود داشتن این امکان که بتوان از نظر مشابهت بر آنها یک لفظ اطلاق کرد بنا بر تعریف خود ارسطو از «اشتراک»، یعنی توصیف آنها با لفظ مشترک، ناشی می‌شود. باوجوداین، وی در یک عبارت تصدیق

۱- Vel erit eis ad rem unam comparatio diversa, ac si diceres uvam vinosam et faciem vinosam.

«او شبیهه ال دبر احد یحس متجلف کامرك عنب یینی و سراه یینی».

* نگاه کنید به‌یادداشت مترجم در صفحهٔ ۴۷۵

۲- نگاه کنید به‌پانویسهای شمارهٔ ۳و۴ درص ۴۷۶ در همین گفتار.

۳- Metaphysics V, 6, 1017a, 2-3,

می کند که میان این‌دو تفاوتی هست ، هرچند این تفاوت تنها یک تفاوت ظاهری میان این دو قسم لفظ است . ارسطو می گوید « در مورد الفاظ مشترک گاهی معانی مختلفی که این الفاظ بر آنها اطلاق می‌شود از هم خیلی دوراند ، اما گاهی هم بایکدیگر چه از نظر مشابهت وچه ازنظر تعمیم نزدیک‌اند ، درنتیجه به‌نظر می آید که مشترک نباشند ، وحال آنکه هستند [1] . گذشته از این در آن عبارتی که از طوبیقا نقل کردیم و نشان دادیم که ارسطومیان آنچه اسکندرافرودیسی الفاظ مشکک می‌خواند والفاظ مشترک فرق می گذارد اشاره‌ای هم به الفاظ متشابه شده است که حاکی از آن است که وی این گونه الفاظ را در زیر الفاظ مشکک می گذارد . در آنجا در پایان بخش دربارهٔ اینکه چه‌چیزرا الفاظ مشکک می‌خوانند ، ارسطو می آورد که «این قاعده درمورد الفاظی که بیکدیگر نسبت اضافی دارند نیزصادق‌است ، زیرا مواردی ازاین‌قبیل عموماً موارد الفاظ‌اضافی است» [2] آنچه ارسطو می‌خواهد بگوید این است که الفاظ نسبی (اضافی) اززمرهٔ الفاظ مشکک هستند . اما ارسطو تشابه را به‌نوعی نسبت (اضافه) تعریف می کند [3] ، در نتیجه الفاظ متشابه بنابر گفتهٔ او ، می‌بایست در زیر الفاظ مشکک قرار گیرد .

به‌احتمال‌قوی دشوارترین شرحی که ازالفاظ مشکک بیان شده است آنست که موسی‌ابن‌میمون یهودی دردو کتاب‌خویش Millot ha-higgayon و Moreh Nebukim آورده‌است . توصیف ابن‌میمون باتمام توصیفهای دیگر که ما آوردیم ازدوجهت فرق دارد : نخست آنکه وی در توضیح الفاظ مشکک هیچیک از توصیفاتی راکه ما در آثار پیشینیان‌او یافتیم به کار نمی گیرد . درعوض ، خود شرح‌زیررا درتوصیف این‌گونه الفاظ می‌آورد : « لفظ مشکک لفظی است که بر دو یا چند شیئ اطلاق شود اولاً بدان سبب که این اشیاء در چیزی با هم مشترک هستند ، و ثانیاً آن چیزکه در همهٔ آنها

۱- Physics VII, 4, 249a, 23 - 25.

۲- Topics II, 3, 111a, 6 - 7 .

۳- Metaphysics V, 6, 1016b, 34 - 35 .

مشترك است جزء ذات هیچیک نیست»[۱]. و یا در جای دیگر گوید: «الفاظی که به تشکیک به کار می‌روند آنها هستند که بر دو چیز اطلاق می‌شوند که (الف) میان آنها از جهت چیزی مشابهت وجود دارد، و (ب) آن چیز که از جهت آن بایکدیگر مشابهت دارند از اعراض هر دو است و جزءِ ذات یا جوهر هیچیک نیست».[۲]

مثالهائی که در اینجا ابن‌میمون برای روشن ساختن الفاظ مشکک می‌آورد هیچکدام از مثالهائی نیست که ما در گفتار پیشینیان او دیدیم جز یکی که ارسطو در کتاب مقولات خود (فصل اول، la، ۱-۶) برای الفاظ مشترك آورده است. این مثال چنانکه ابن‌میمون آن را آورده است به‌شرح زیر است:

«مثال این قسم الفاظ لفظ انسان است در اطلاق بر زید که برحسب تعریف دارای عقل و روح است، و بر جسد یک شخص مرده، و یا بر تندیس سنگی یا چوبی یک انسان، و یا بر تصویر نقاشی شدهٔ یک انسان. لفظ انسان بر تمام این‌ها بجهت عنصر مشترکی که دارند ـ یعنی شکل و ظاهر انسان ـ اطلاق می‌شود ولی این شکل و ظاهر ذات وجوهر آنها را تشکیل نمی‌دهد»[۳].

اکنون من برآنم که نشان دهم اولاً چگونه این توضیح ابن میمون مانند تمام

۱- Millot ha-Higgayon, Ch. 13.

۲- Moreh Nebukim I, 56.

۳- نگاه کنید به: Millot ha-Higgayon, Ch. 13. میان آنچه ارسطو در فصل اول کتاب مقولات آورده است و بازگفت آن به وسیلهٔ ابن میمون یک تفاوت اساسی وجود دارد. در کتاب ارسطو این واژهٔ **حیوان** است که موضوع مثال قرار گرفته است ولی در نوشتهٔ ابن‌میمون واژهٔ «انسان» موضوع مثال است. اما به کار بردن واژهٔ انسان به‌جای حیوان در کتاب **جدل** یوحنای دمشقی (Dialecta, ch. 16)، در کتاب شفای ابن‌سینا (نگاه کنید به Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arab, p. 62) و در کتاب معیارالعلم غزالی (ص ٤٤) نیز صورت گرفته است.

توضیحات دیگر که در بارهٔ الفاظ مشکک تاکنون داشتیم گرفته شده از آراءِ ارسطو است، وثانیاً چگونه ابن‌میمون مثال ارسطو راکه دربارهٔ الفاظ مشترک بوده‌است، برای الفاظ مشکک به‌کار برده است .

دربارهٔ شرح کلی ابن‌میمون درباب الفاظ مشکک باید گفت که توضیح وتوصیف مشابهی در برخی از مثالهائی که غزالی و ابن‌رشد آورده‌اند به طور ضمنی وجود دارد . مثلاً وقتی که غزالی می‌گوید که «سفیدی» دراطلاق بر عاج و تاج* یک لفظ مشکک است در گفتهٔ او این نکته مستتراست که الفاظی که دلالت بر کیفیّت عرض موجوددر دو شیئی می‌کنند ، نیز از زمرهٔ الفاظ مشکک هستند ، زیرا سفیدی در مثال او صفتی عرضی برای عاج و تاج می‌باشد*. همین استنباط را می‌توان ازمثال ابن‌رشد کرد آنجاکه لفظ «شرابی» را دراطلاق برانگور ودراطلاق بر «چهره» به‌مثل می‌آورد زیرا «شرابی» امری عرضی برای انگور و برای چهره است . بنابراین ، غزالی و ابن‌رشد وابن‌میمون با وجود اختلاف زبان و بیان نظر مشترکی را بیان می‌کنند ، و غیر معقول نیست اگر تصور کنیم که این نظر مشترک قاعدتاً باید سرچشمه و منبع مشترکی داشته باشد . اینک باید دید آن سرچشمهٔ مشترک کدام است ؟

این سرچشمهٔ مشترک به‌عقیدهٔ من باز همان عبارت از طوبیقا است که ارسطو دربارهٔ آنچه اسکندرافرودیسی بر آن نام‌لفظ مشکک می‌گذارد، بحث می‌کند. ازچهار قسم الفاظ مشککی که ارسطو در آنجا برمی‌شمارد قسم اول و دوم وچهارم را مورد بحث قرار دادیم . قسم سوم را ارسطو این‌طور تعریف می‌کندکه آن لفظی‌است که بردوچیز مختلف اطلاق می‌شود ، اما بر یکی بذاته (**Katd auto**) تعلق دارد و بر دیگر به عرض (**Kata sumbebikos**) [1]. ملاحظه می‌شودکه ازاین‌دو عبارت ، عبارت دوم ، یعنی

---

*- مثال اصلی عاج و برف (= ثلج عربی) است. نگاه کنید به یادداشت مترجم در پانویس ص ۴۷۵

1- Topics II, 3, 110b, 21-22.

(Kata sumbebikes) ، همان عرضی را بخاطر می‌آورد که « جزء ذات و جوهر » شیئ نیست ، و ابن‌میمون از آن سخن می‌گوید ، وغزالی در مثال «سفیدی» و ابن‌رشد در مثال « شرابی » از آن یاد می‌کنند . اما عبارت اول یعنی (Kath auto) ، که معمولاً بذاته ترجمه می‌شود ، به نظر می‌آید که نقطهٔ مقابل « عرضی » باشد که این سه نویسنده یاد کرده‌اند. اما من نشان خواهم داد که ارسطو از لفظ (Kath auto) دراینجا مرادش عرضی است نه ذاتی .

عبارت **Kath auto** در قول ارسطو سه معنا دارد که دوتای از آن برای منظور فعلی‌ما لازم‌است . گاهی‌مرادارسطو از آن « جنس» یک شیئ »و «فصل» آن‌است . در این‌مفهوم عبارتِ **Kath auto** یعنی آنچه ذات یاتعریف یک‌چیزرا به‌وجودمی‌آورد[1] . اماگاهی مراد از آن عرض است ، اما آن عرض‌هائی که مقدمتاً و بطور « اساسی » (proto) ومستقیم به‌چیزی تعلّق دارند ، هرچند سازندهٔ ذات وجوهرآن چیز نیستند . ارسطو برای روشن ساختنِ مطلب «سفیدی» را به‌مثال می‌آورد که‌گرچه یکی‌از عرضها است ، اماگویند دررو قرار می‌گیرد (Kath eautin) بدان معنی که مقدّم ، اساسی و یا مستقیم است[2] . در تضاد با این معنایِ **Kath auto** عبارتِ **Kata sumbebikor** به‌معنای عرضی است که به‌شیوه‌ای بر خلاف مقدّم ، و « اساسی » بر شیئ تعلق می‌گیرد چنانکه در بالادیدیم[3]، ارسطو متضادِ **protos** را **epomenos** می‌نامد که بمعنی‌بعدی، ثانوی ، مؤخر و غیر مستقیم است .

در آن جملهٔ طوبیقاکه مورد توجه ماست از دو مثالی که ارسطو می‌آورد کاملاً روشن است که دو عبارت متضادِ **kath auot** و **kata sumbikos** هر دو به عرض راجع هستند جز آنکه در یک مورد عرضی است که مقدمتاً واساساً به‌شیئ تعلّق دارد

۱- Metaphysics V, 18, 1022a, 27-29.

۲- Metaphysics V, 18, 1022a, 29-31.

۳- نگاه کنید به‌پانویس های ۱ و ۲ در صفحهٔ ٤٧٦

و در مورد دیگر عرضی است که مؤخراً و به طور تبعی به شیئی تعلق می‌یابد. به این دلیل، وی برای مثال اول خود عبارت «مساوی دوزاویهٔ قائمه» را می‌آورد که به‌قول او مقدمتاً ودراساس (kath anto) درمورد زاویه‌های مثلث به‌کارمی‌رود ولی به‌طور غیر مستقیم و ثانوی در بارهٔ زاویه‌های هر شکل متساوی الاضلاع نیز صادق است، زیرا درمورداخیر فقط بطور غیر مستقیم، و به‌تصادف محض است که شکل متساوی‌الاضلاع ممکن‌است یک مثلث باشد[۱]. اماماتصادفاً می‌دانیم که‌ارسطو درجای‌دیگر درنوشته‌های خودگفته است که داشتن زوایائی برابر دوزاویهٔ قائمه kath auto درمورد مثلث بکار می‌رود تنها ازآن‌جهت که مفهوم ِ عرض ِ ثابت برای مثلث دارد درموردآن تقدم‌دارد نه از آن جهت که مفهوم سازندهٔ ذات آن‌را داشته‌باشد (më en té ousia onto)[۲].

مثال دوم وی میل ِ شخص ِ شیرینی‌دوست است به‌شیرینی‌وشراب، که میل‌وی به‌نخستین به‌تقدم (keth auto) یعنی‌مستقیم‌وبه‌دومین‌به‌تأخر (kata sumbebikos) یعنی‌غیرمستقیم است، زیرا این به‌طور عرض و به‌تصادف است که شراب هم ممکن‌است شیرین‌باشد. در این جا نیز شیرینی در هر دو حال «عرض» است. بنابراین، با این تعبیر سوّمین نوع از الفاظ مشکک ناچار راجع است به‌لفظی که عرض مشترك است در دو چیز، ولی در یکی‌از این‌دو به‌تقدم ودر دیگر به‌تأخر تعلق می‌گیرد.

واین عیناً همان توضیحی است که ابن‌میمون برای الفاظ مشکک آورده‌است، و نیز چنانکه دیدیم در مثالهائی که غزالی و ابن‌رشد آورده بودند مستتر بود. همهٔ این فیلسوفان از الفاظی سخن می‌گویند که دلالت بر عرض واحدی که دردوچیز وجوددارد می‌کنند. گذشته از این، بررسی دقیق مثالهائی که آورده‌اند نشان می‌دهد که مطابق نظر آنها این عرض و صفت واحد بر یکی به تقدم و بر دیگری به‌تأخر اطلاق می‌شود. در مثالهائی که ابن‌رشد و ابن‌میمون آورده‌اند این مطلب کاملاً روشن است زیرامثلاً لفظ

۱- Topics II, 3, 110b, 22-25.

۲- Metaphysics V, 30, 1025a, 30-32.

«شرابی» درمثال ابن‌رشد مقدمتاً برانگور وفقط مؤخراً برتصویر و تندیس انسان اطلاق می‌شود . اما درمورد مثال غزالی مطلب بدین روشنی نیست . اما اگر ما مُراد از واژهٔ «تاج»[1] را در مثال غزالی تاجِ عاج (یعنی تاج ساخته شده از عاج) بگیریم ، می‌توانیم استدلال کنیم که در این مورد نیز سفیدی «مقدمتاً» برعاج ، و مؤخراً بر تاج عاج تعلق می گیرد . درواقع هم غزالی تفاوت میان سفیدی «عاج» و «تاج» را تفاوت در «شدت» و «ضعف» می‌داند که چنانکه نشان دادیم منعکس کننده آن تفاوتی است که ارسطو «بیشتر و کمتر» می‌خواند .

اما درمورد مثالی که ابن‌میمون برای الفاظ مشکک می‌آورد به اعتقادم می‌توان آنرا باتلفیق دو مطلب زیر توجیه کرد :

(الف) کاربُردِ نادر مثال انسان حقیقی و صورت انسان که ارسطو برای روشن ساختن واژه‌های مشترك به‌کار برده است در فلسفهٔ اسلامی . (ب) تغییر معنای یک واژهٔ عربی که دراصل در ترجمه آثار ارسطو دربرابر واژهٔ یونانی که معنیِ «مشترك» می‌داده به‌کار می‌رفته است . (ج) معنایِ دوگانهٔ واژه‌ای که غزالی در زیرِ آن مثالِ انسان حقیقی و صورت انسان را یادکرده است .

الف ـ این‌نکته‌درخور یادآوری‌است که در بیشتر رسالات اصیل عربی دربارهٔ منطق که پیش‌از ابن‌میمون نوشته شده‌است مثال‌انسان‌حقیقی وصورت‌انسان که ارسطو برای روشن ساختن الفاظ مشترك آورده است یاد نشده است ، و به‌جای آن واژه عربی «عین» به‌مثال آورده شده که هم به‌معنای «چشم» است وهم به‌معنای «چشمه»[2]. و از

۱ـ چنانکه درزیرنویس صفحه ۴۷۰ یادآور شدم مثال غزالی برف و عاج‌است نه عاج و تاج ، وگفتم که ولفسن کلمهٔ «ثلج» عربی را درمعیارالعلم به غلط «تاج» خوانده است. باتوجه به‌اینکه صورت درست مثال «ثلج» به‌معنای برف است نه‌تاج تمام «فلسفه‌بافی»‌های ولفسن در توجیه مثال غزالی بیهوده است.

۲ـ ابن‌سینا درکتاب **نجات** (ص ۱۴۲) و غزالی درمقاصدالفلاسفه (ص ۱۱) ، معناهای دیگری برای واژهٔ «عین» برشمرده‌اند.

این جهت ، آنان چون فیلسوفان یونانی بعد از ارسطو رفتار کرده‌اند ، چه آنان نیز به جای مثال ارسطو لفظی را به‌مثال آورده‌اند که چند معنای غیرمرتبط داشته است . مثلاً فیلون یهودی واژهٔ «کلب» (سگ) را به‌مثال می‌آورد که هم‌نام یک جانور زمینی هم‌نام یک صورت آسمانی ، و هم نام یک هیولای دریائی است[1]. مفسرانی نوافلاطونی ارسطو چون فورفوریوس ، سیمپلیکیوس ، دکسیپوس ، آمونیوس ، فیلوپونوس ، الیمپیودوروس والیاس همه‌مثالهائی ازقبیل آژاکس (Ajax) ـ که هم‌راجع است به‌آژاکس پسرِ اوئیلئوس وهم به‌آژاکس پسر تلامون ، و اسکندر که هم راجع است به اسکندر پسر پریام و هم به‌اسکندر پسر فیلیپ مقدونی ـ آورده‌اند[2]. همین‌طور یوحنّای دمشقی بااینکه در یک جا عیناً مثال ارسطو را یادکرده است[3] در جای دیگر مثال «کلب» را ذکر کرده است که هم برجانور معروف زمینی و هم بر صورت فلکی و هیولای دریائی دلالت دارد[4].

متنهائی که‌در آنهامثالِ انسان‌حقیقی وصورت‌انسان آمده‌است متنهای‌زیر می‌باشند: (۱) ترجمهٔ عربی **مقولات‌ارسطو**. (۲) **کتابِ شفای‌ابن‌سینا**. (۳) **معیارالعلم‌غزالی** که در متن اخیر مثال مذکور به عنوان مثال برای الفاظ مشترك نیامده ، بلکه مانند تفسیر و شرح فورفوریوس بر مقولات ارسطو ، و نیز مانند کتابِ جدلِ (Dialectica) یوحنّای دمشقی به عنوان مثال برای الفاظی آمده است که وی آنها را الفاظ متشابه می‌خواند ، که‌خوداین‌واژه منعکس کنندهٔ واژهٔ‌یونانی(**omoiotis**) است که‌فورفوریوس[5]

۱- Dc Plantatione Noe 37, § 151.

۲- نگاه کنید به‌شرح هریک بر **مقولات** ارسطو (Categorios, ch. 1, 1a, Iff, in Commentaria in Aristotelem, Graeca).

۳- Dialectica, ch. 16 (Migne, vol. 94, Col. 280).

۴- Ibid., Ch. 30 (ibid., Col. 596).

۵- Porphyrius in Categorias, p. 65, II, 25-30 and cf. 1. 19.

و یوحنّای دمشقی[1] به کار برده‌اند. اینک اگر تصور کنیم سرچشمهٔ اصلی مثال ابن‌میمون یا ترجمه عربیِ مقولات ارسطو و یا معیار العلم غزالی بوده است می‌توانیم توجیه کنیم که چگونه ابن‌میمون این مثال را درموردِ الفاظ مشکک آورده است.

ب ـ در ترجمهٔ عربی **مقولات** ارسطو، ودرعبارتی که مثال انسان‌حقیقی وصورت انسان آمده‌است، واژه‌ای که‌در برابر «equivocal» به‌کاررفته واژه «**مشترك**» نیست که معمولاً ابن‌میمون بکار می‌برد، بلکه واژه متّفق‌است[2]. گذشته ازاین، مشاهده می‌شود که باآنکه در ترجمهٔ کهن کتاب **عبارت**ِ[3] ارسطو به عربی، و نیز در نوشته‌های یکی از فیلسوفان نخستینِ اسلامی یعنی فارابی[4] دو واژهٔ مشترك و متفق در ترجمهٔ آن اصطلاح یونانی که‌درانگلیسی «equivocal» نامیده می‌شود، بکاررفته‌است. فیلسوفان‌بعدی‌اسلامی چون ابن‌سینا و غزالی فقط لفظِ مشترك را در این معنی بکار برده‌اند. از این نکته می‌توانیم چنین‌نتیجه‌گیری کنیم که واژهٔ متفق باگذشت زمان معنای «equivocal» را از دست داده است.

نتیجه‌گیریِ ما را این‌واقعیّت تأکیدمی کند که ابن‌رشد **دراوسط** خود**بر مقولات** ارسطو، پس‌ازآنکه ازترجمهٔ کهن مقولات واژهٔ «متّفق» را نقل‌می کند لازم می‌شمارد که در جلو آن بیفزاید «یعنی مشترك»[5]. اما، بالاتر از این، واژهٔ متّفق نه‌تنها معنای خود را بعنوان «مشترك» از دست داده بلکه معنای جدیدی یافته است، و آن معنای

۱- Dialectica, Ch. 30.

۲- نگاه‌کنید به‌کتاب یاد شدهٔ م. بویکس، ص ۶ بخش اول بند ۲ ازمتن ارسطو.

۳- نگاه کنید به‌واژه‌نامهٔ اصطلاحات درکتاب Isidor pollak, Die Hermaneutik des Aristoteles in der arabischen Ubersetzung des Ishaq ibn Honain Leipzik 1913 ذیل همین واژه‌ها.

۴- درکتاب یاد شده در بالا.

۵- نگاه‌کنید به‌کتاب یاد شدهٔ بویگس، صفحه ۶، یکم، ۴.

« مبهم » است که واژهٔ مصطلح برای آن مشکک می‌باشد . به این ترتیب غزالی در دو جا از کتاب تهافت‌الفلاسفهٔ خود ، یکی در بخش منطق (ص ١١-١٢) و دیگر در بخش الهیات (ص ٤٤) واژهٔ مشکک ومتفق[۱] را به‌معنای « مبهم » و « موّهم » (ambiguous) بکار می‌برد ، بویژه در بخش منطق واژهٔ اخیر را به‌عنوان اصطلاحِ اصلی استعمال می‌کند. بدین‌نحو شاید تغییر معنای واژهٔ متّفق در ترجمهٔ عربیِ مقولاتِ ارسطو بتواند توجیهی برای آوردن مثال ارسطو برای الفاظ مشترک به وسیلهٔ ابن‌میمون به عنوانِ مثال برای الفاظِ مشکک ، به‌دست دهد.

ج - یا شاید این توجیه را بتوان از دوگانگی معنای واژهٔ متشابه که غزالی در زیر آن مثالِ انسانِ حقیقی و صورتِ انسان را در معیارالعلم آورده است ، استنباط کرد . واژهٔ متشابه هم به‌معنای « همانند » است وهم به‌معنای « مبهم » و « به‌اشتباه‌افکننده » ، بنابراین ، اگر بپذیریم که ابن‌میمون از این کتاب مثال انسان حقیقی و صورت انسان را گرفته است بسیار امکان دارد که متشابه را به هردویِ این معانی گرفته باشد . بنابراین آن را با واژهٔ مشکک یکی گرفته ، و مثال انسان حقیقی و صورت انسان را در زیر آن یادکرده‌است . ردِّ چنین تلفیقی را می‌توان در کتاب وی بنام Moreh Nebukım I, 56 یافت ، آنجاکه در توصیفِ الفاظی که « به‌تشکیک » استعمال شده‌اند می‌گوید : « الفاظ

۱- در عبری به‌واژهٔ n'wth ترجمه شده است. نگاه کنید به :

Kawwanot ha-Polosofim, Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, cod. heb. 901

در ترجمهٔ لاتین الهیات غزالی (ویراستهٔ ج . ت. موکل J. t. Muckle ، ١٩٣٣ ، ص ٢٦ ، بخش دوم ٩ - ١٠) واژهٔ متفق به «eo quod optatur omnibus» ترجمه شده و بلافاصله در پی‌آن آمده است «et vecatur nomen ambiguum» ودرواقع مترادف واژهٔ مشکک (ambiguum) دانسته نشده‌است بلکه توجیه و توضیحی برای‌آن دانسته شده است. متن چاپی عربی غزالی می‌بایست به‌لاتین چنین ترجمه شود «aut vecatur nomen aptum» ظاهراً ترجمهٔ لاتینی مبتنی است بر قرائت دیگری از متن عربی.

مشکک متضمن نوعی تشابه‌اند». موجّه‌بودن این‌پندار را واقعیّت دیگری هم پشتیبانی می‌کنند، و آن این است که واژه عربی برای «همانندی» لفظِ **اشتباه** است، و این واژه را یکی از مترجمان لاتین دورهٔ میانه از زبان عربی هنگامِ ترجمهٔ عبارتی که به‌نظر می‌آید سرچشمهٔ اصلیِ عبارت غزالی باشد، به‌معنایِ مشکک و «مبهم» گرفته است.

عبارت غزالی بدون تردید گرفته شده از عبارتی از فورفوریوس است که در آن آنچه فورفوریوس **omonumos kath omoiotita** می‌نامد توصیف شده است[۱]. ولی خود عبارت فورفوریوس هم بی تردید مأخوذ از یک عبارت از کتاب فیزیک (طبیعت) ارسطو است (Physics VII, 4, 249a, 22-24) جائی که ارسطو می‌گوید: «در مورد واژه‌های مشترک... گاهی میان آنها مشابهتی **(tita omoiotita)** دیده می‌شود». اما در ترجمهٔ لاتینیِ قدیمِ کتاب فیزیک (طبیعت) که از عربی برگردانده شده است این عبارت چنین است:

Aequivocarum ... alia autem in eis est *ambiguitas*.[۲]

از اینجا کاملاً هویداست که واژه یونانی **omoiotis** نمی‌تواند به واژه لاتین ombiguitas ترجمه شده باشد مگر اینکه واژهٔ عربئی که میانجی این انتقال بوده واژهٔ **اشتباه** بوده باشد که هم معنای «همانند» و هم معنای «مبهم» دارد، و مترجم لاتینی آن‌را به‌معنایِ اخیر گرفته است. همچنین در ترجمهٔ لاتینِ **شرح مفصل** ابن‌رشد وجود واژهٔ ambiguitas نشان می‌دهد که این واژه بدون تردید در ترجمهٔ **اشتباه** عربی آمده است[۳].

۱- Porphyrius in Categorias, p. 65, l. 19, cf. Baneth, op, cit., p. 37.

۲- Aristotelis Opera (Venice, 1574), vol. IV, p. 331 E.

۲- همان کتاب ص ۳۳۱ ی-ک. ازقضا باید یادآور شد که واژهٔ **مشکل** نیز چون واژهٔ **متشابه** از معنی اصلی خود به‌معنای «همانند» دورافتاده و معنای «مبهم» یافته‌است (نگاه کنید به‌واژه‌نامهٔ عربی‌وانگلیسی‌لین)، وفارابی دراین‌معنا آن‌را درتوصیف واژه‌های مشکک

بقیهٔ زیرنویس درصفحهٔ بعد

بنا براین ، اگر قبول کنیم که ابن میمون مثالِ انسانِ حقیقی و صورتِ انسان را یا از ترجمهٔ عربی **مقولات** یا از **معیارالعلم** غزالی برگرفته است ، به‌آسانی درمی‌یابیم که چرا وی آن‌را برای روشن ساختن معنای واژه‌های مشکک به‌مثال آورده است .

به این ترتیب دیدیم که واژهٔ عربیِ مشکِّک هم از نظر تاریخی به عنوانِ ترجمهٔ واژه یونانی **amphibola** وهم‌ازنظر ریشه‌شناسی به‌عنوان یک صورت اشتقاقی از ریشهٔ عربیِ شک به معنای تردیدکردن باید در هر زمانی به واژه‌ای ترجمه شود که معنای « شک‌دار » و یا « مبهم » داشته باشد . مثلاً در زبان عبری همیشه به درستی به واژه mesuppaq ترجمه شده است . اما در ترجمه‌های لاتینی که از عربی به‌عمل آمده است ، یکدستی وجود ندارد ، و در حالیکه در ترجمه‌های کهنِ سده‌های میانه همه جا واژهٔ مشکک به‌واژه ambiguus ترجمه شده است [۱] ، در سدهٔ پانزدهم مترجمانی که از عبری

ماندهٔ زیرنویس صفحهٔ پیش

به کار برده است. البته گفتنی است که در این مورد ممکن‌است واژهٔ **مشکل** تصحیف واژهٔ **مشکک** باشد. اشارهٔ غیر مستقیمی به‌وابستگی میان واژهٔ «متشابه» و « مشکک » در گفتار زیر از بوئهی Boehi :

«habet quamdam similitudinem atque ambiguitatem» Boetii in Librum De Interpretatione Editio Secunda (Migne, vol. 64, Col. 466B; ed. Meiser p. 143, II. 15-16a).

۱- نگاه کنید به **الهیات** غزالی ، ویراستهٔ ج . ت. موکل (۱۹۳۳) ، ص ۲۶ که مطابقت دارد باصفحهٔ ۱۰۶ **مقاصد الفلاسفه** ، ونیز ترجمهٔ لاتینی کهن **دلالةالحائرین** ابن میمون (Moreh Nebukim) (Dux sen Director Dubitantium aut Perplexorum, Paris, 1520, I, 55.) ترجمه Harizi (که با بخش اول ، ص ۵۶ ترجمهٔ Ibn Tibbon مطابقت دارد) .

به‌لاتینی ترجمه کرده‌اند، بیشتر آن را به واژه analogicus ترجمه کرده‌اند[۱]. همچنین در ترجمه‌های نولاتینی از عربی واژه مشکک بیشتر به «analogicus» ترجمه شده است[۲].

۳ علّت این امر را به‌نظر من می‌توان در نوشته‌های سن‌توماس اکویناس، ودیگر فیلسوفان مدرسی که اصطلاحات فلسفی وی را به‌کار برده‌اند، یافت. در نوشته‌های توماس اکویناس واژه analogia وصورتهای مشتق از آن، معناهای بسیار دارد، و از

۱- نگاه کنید به ترجمهٔ لاتینی مختصر ارغنون ابن رشد که از روی ترجمهٔ عبری Abraham de Balmes به‌عمل آمده ودر زیرنویس شماره ۳۴ ذکرشده. ترجمه لاتینی مختصر **مابعدالطبیعهٔ** ابن‌رشد که از روی ترجمه عبری به وسیله مانتینوس به‌عمل آمده است [Montinus, in Aristotelis Opera (Venice, 1574), Vol VII. p. 359 k and p. 364 A] ؛ ترجمه لاتینی Millot ha - Higgayon ابن سیمون که از روی متن عبری به وسیله مونستر Munster به عمل آمده است (Logica Sapientis Rabbi Simeoni, Basel, 1527, Ch 13). ؛ متون لاتینی وعبری نقل شده در I. Husik, Judah Messeo Leon's Commentary on the «Vetus Logica» (1906), p. 84.

۲- Cf. M. Horten, Die Metaphysic des Averroes (1912), p. 40, I, 1; C. Quiros, Averroes Compendic de Metafisica (1819), Spanish Translation, p. 58, § 3; S. Van den Bergh, Die Epitome der Metahhysik des Averroes (1924), p. 28, I, 28.

دیتریچی درکتاب Alfarabi's philosophische Abhandlungen, p. 146 آن را به‌درستی به‌واژهٔ آلمانی «die doppelsinnigen» ترجمه کرده است، اما ترجمهٔ واژه «المتفق» به واژهٔ «onalog» دراین مثال صحیح نیست (ص ۱۴۵ کتاب وی) نگاه کنید به‌زیرنویس شماره ۳ درصفحهٔ ۴۹۲ و نیز کتاب یاد شدهٔ بانت درصفحات پیش این گفتار، زیرنویس شماره ۶). ا. مدکور درکتاب **ارغنون ارسطو در دنیای عرب** (چاپ ۱۹۳۴) واژهٔ **مشکک** را به équivoque ترجمه کرده است (ص ۶۱) که در مفهوم دقیق فنی آن مترادف واژهٔ homonyme است که در ترجمهٔ واژهٔ **مشترك** آورده است (ص ۶۲).

جملهٔ آن معانی برخی معناهائی است که دیدیم در متن‌های فلسفی عربی، زیر تأثیر مفسران یونانیِ ارسطو ، به‌الفاظی که آنهارا الفاظِ **مشکک** توصیف کرده‌اند ، نسبت داده‌شده است . به‌این ترتیب درهمان‌حال که درفلسفهٔ اسلامی‌الفاظ «**متشابه**» (analogical) درزیر واژه‌های مشکک آورده شده درفلسفهٔ سن‌توماس‌اکویناس درست برعکس، واژه‌های مشکک که وی‌درست آنهارا‌مشخص نمی‌سازد ، درزیرواژه‌های‌متشابه آورده‌شده‌است. ازاین‌رو ،الفاظِ «متشابه» درفلسفهٔ سن‌توماس‌اکویناس،مانندالفاظِ **مشکک** درفلسفه‌اسلامی این‌گونه توصیف شده‌است : (الف) [الفاظِ متشابه] الفاظی‌هستند‌که نه مشترك می‌باشند و نه متواطی»[1]. (ب) بر چیزهای گوناگونی برحسب تقدّم و تأخّر تعلّق می‌گیرند [2]، (ج) و مثال روشنگر آنها واژه «وجود» است در اطلاق آن بر «جوهر و عرض»[3]. ازاینجا به‌آسانی می‌توان دریافت که چگونه مترجمانی که از عربی یا عبری ترجمه کرده‌اند و با استعمالِ اصطلاح «analogical» در نوشته‌هایِ فلسفیِ لاتین آشنا بوده‌اند آن را به عنوانِ معادلِ ترجمه‌ای واژهٔ **مشکک** عربی و یا واژه mesuppaq عبری بکار برده اند .

اینک به نتیجه گیری از بحث خود می‌پردازیم . دیدیم که ارسطو خود در برخی از جاهای **طوبیقا** (Topics II, 3, 110b, 16-17) و**مابعدالطبیعه** (Metaphysics V, 2, 1003a, 33-34, VII, 4, 1030a, 34-35) از دسته‌ای از واژه‌ها یاد کرده است که در میان واژه‌های مشترك و متواطی قرار دارند ، یعنی‌نه مشترك‌اند و نه متواطی . اسکندر افرودیسی در تفسیر و شرحی که بر **طوبیقایِ** ارسطو نوشته این دسته از واژه‌ها را

۱- Contra Gentiles I, 34 : « neque univoce neque aequivoce, Sed analogice » .

۲- I. Sentintiarum, Distinct. 35, Quaest. 1. Art. 4, Solutio: « Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenbiam in aliguo uno, qued eis per prius et nosterius Convenit.»

۳- Contra Gentiles I, 34: sieut ens de substantia et accidente dicitur».

مشکک نامیده است. ارسطو در بخشی از **طوبیقا** که به بحث در بارهٔ این نوع واژه‌ها که اسکندر افرودیسی برای وی بدانها نام مشکک داده است، پرداخته (Topics 11, 3,110b, 16-111a, 7) چهار نوع از این گونه الفاظ برشمرده است:

۱ـ الفاظی که برچیزهائی که یک غایت دارند اطلاق می‌شود، ویا مطابق آنچه در **مابعدالطبیعه** (Metaphysics XI, 3, 1061a, 3-5) **اخلاق نیکوماخوسی** ـ (Nickomachean Ethics) آورده است از یک مبدء می‌باشند.

۲ـ الفاظی که بر چیزهائی که ضد یکدیگر هستند اطلاق می‌شود.

۳ـ الفاظی که بر برخی از صفات واعراض مشترک در اشیاء که تفاوتشان تنها از حیث تقدّم و تأخّر است تعلّق می گیرد.

۴ـ الفاظ اضافی (نسبی) و متشابه.

۵ـ ارسطو در**کتاب نفس** خود (De Anima I, 1, 402b, 6-8)، بنا بر تفسیر اسکندر افرودیسی، ونیز در جاهای بسیار از **کتاب مابعدالطبیعه**‌اش ـ (Metaphysics VII, 4, 1030a, 21-22, VII, 1, 1088a, 13-15, 30-31) به نوع پنجمی از الفاظ مشکک اشاره می کند، و آنها الفاظی هستند که برحسب تقدّم و تأخر یا «اولویّت و آخریّت» بر اشیاء اطلاق می‌شوند. نیز نشان دادیم که چگونه توصیفهای گوناگون از واژه‌های مشکک که در نوشته‌های فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد، و ابن میمون آمده معمولاً یک یا چند تا از این پنج گونه از الفاظ مشکک راکه ارسطو برشمرده است دربردارد. مثلاً فارابی و ابن‌سینا نوع دوّم (واژه‌های متضاد) و پنجم (مقدّم و مؤخر) را یاد کرده‌اند. غزالی انوع یکم (الفاظی که دارای یک‌مبدأ و یک‌غایت هستند) و سوّم (عرض) و پنجم (مقدّم‌ومؤخّر) را ذکر کرده‌است؛ ابن‌رشد نوع یکم (الفاظی که دارای یک مبدء و یک غایت یاهردو هستند)، وسوّم (عرض) وچهارم (متشابه) و پنجم (مقدّم و مؤخّر) را یاد نموده است، و ابن‌میمون نوع سوّم (عرض) را ذکر کرده است.

همچنین نشان دادیم که مثالهائی که این فیلسوفان برای روشن ساختن انواع واژه‌های مشکک آورده‌اند همه از ارسطو گرفته شده است. و سرانجام باز نمودیم که چگونه در زیر تأثیر اصطلاحات فلسفی توماس اکویناس، واژهٔ Analogy معنایِ آنچه را که در فلسفهٔ اسلامی «مشکک» می‌خوانده‌اند به‌خود گرفته، و درنتیجه مترجمان الفاظِ عربیِ مشکک و عبریِ mesuppaq را در لاتین و زبانهای جدید [گرفته شده از آن] به «Analogical» ترجمه کرده‌اند.

پایان

Katz, Jerrold J., "The Relevance of Linguistics to Philosophy," *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 590-602.

Katz, Jerrold J., *The Underlying reality of Language and its Pphilosophical Import*, Harper and Row, New York 1972.

Ray, Punya Sloka, "The Relevance of Linguistic to Philosophy", *Monograph Series on Languages and Linguistics*, 16 (1963), 23-26.

Sengupta, K.K., *Language and Philosophy*, Paragon Press, New York 1969.

Vendler, Zeno, *Ainguistics in Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1967.

Wheatly, John, "Philosophy and Linguistics," *Dialogue*, 5 (1967) 609-621.

Searle, John, (ed.) *The Philosophy of Language,* Oxford University Press, London 1971.

Sumpf, J., "A propos de la philosophie du langage," *Langages* 21 (1971), 3-34. Ce numéro de la revue est d'ailleurs entièrement consacré à la *Philosophie du langage.* La *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* y consacrait également son numéro de juillet-septembre 1966. De même la revue *Diogène* publiait un numéro spécial, reproduit sous le titre *Problèmes du langage,* chez Gallimard en 1966.

Philosophie et langage, philosophie et linguistique

Britton, Karl, *Communicátion: A Philosophical Study of Langage,* McGrath Hill, New York 1970 (reproduction de l'édition de 1939).

Caton, Charles E., *Philosophy and Ordinary Language,* University of Illinois Press, Urbana 1963.

Granston, Maurice, *Philosophy and Language* (Six Talks for CBC Radio), CBC Publications, Toronto 1969.

Divatia, S.H., "Language and Philosophy, A Retrospect," *Darshna International,* 7 (1967). 32-37.

Dufrenne Mikel, *Language and Philosophie,* Greenwood Press, Westport Conn. 1968. (réimpression de l'édition de 1963).

Gilson, Etienne, *Lingistique et Philosophie,* Vrin, Paris 1969.

Hook, Sidney, (éd.), *Language and Philosophy,* Now York University Press, New-York 1969.

Jacob, André, "Langage et Philosophie", dans *Points de vue sur le langage,* Klincksieck, Paris 1969, pp. 19-156.

Lyas, Colin, (éd.), *Philosophy and Linguistics,* St. Martin's Press, New York 1971.

BIBLIOGRAPHIE

A la bibliographie de Ricoeur (*op. cit.*, pp. 291-295) on peut ajouter la rubrique *Philosophie du langage*, Evidemment, sous ce titre, tous les auteurs ne traitent pas nécessairement de la même matière.

Alston, William P., *Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1964.

Clarck, Robert J., *Bertrand Russell's Philosophy of Langage*, Humanities Press, New York 1972.

Fodor, Jerry Allan and Katz, Jerrold J., (eds.) *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1964.

Harrison, Bernard, *Meaning and Structure: An Essay in the Philosophy of Language*, Harper and Row, New York 1972.

Katz, Jerrold J., *The Philosophy of Language*, Harper and Row, New York 1966.

Kutschera, Franz von, *Sprachphilosophie*, Fink, München 1971.

Miller, Robert J., *Philosophy of Language: The Linguistic Turn*, Magi Books, Albany N.Y. 1961.

Olschewsky, Thomas M.. *Problems in the Philosophy of Language*, Holt Rinehart and Winston, New York 1969.

Moravcsik, J.M.E., "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", *Foundations of Language*, 3 (1967), 209-233.

Rosenberg Jay F. and Travis Charles, (eds.), *Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1971.

Vol. XXIV (1950) p. 152 reproduit dans George Pitcher, ed., *Truth*, Prentice Hall Inc.. Englewood Cliffs, N. J., 1964, p. 50.

21. Encore que E/gato/ et F/gato/ ne seront Pas prononcés exactement de la même façon car les phonèmes varient d'une langue à l'autre, ce qui montre la conventionnalité des phonèmes eux-mêmes. Toutefois une oreille unilingue frauçaise percevra *"gato"* comme "gâteau".

22. "Mon chapeau et mes gants sont *glas*", *glas* s'appliquant indifféremment au bleu et au vert.

23. J.L. Austin, *op. cit.*, pp. 142-143.

24. "Stating, describing, & c., are *just two* names among a very great others for illocutionary acts; they have no unique position.

In Particular, they have no unique position over the matter of being related to facts in a unique way called being true or false, because truth and falsity are (except by an artificial abstraction which is always possible and legitimate for certaīn purposes) not names for relations, qualities, or what not, but a dimension of assessment-how the words stand in respect of satisfactoriness to the facts, events, situations, & c, to which they refer." *op. cit.*, pp. 147-148.

25. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, réimpression de 1966, section 10, pp. 9-10. Cf. Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford University Press 1967, qui contient de nombreux articles sur la question.

26. J.L. Austin. *op. cit.*

27. R.M. Hare, *The language of Morals*, Oxford University Press, second printing, 1965, p. 111.

28. Cf. Descartes, Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, *Op. cit.*, p. 1265.

29. Cf. Noam Chomsky, *Cartesian linguistics*, Harper & Row, New York 1966 et *language ans Mind*, Harcourt, Brace & World, New York 1968.

30. Louis Hjelmslev, *Essai d'une théorie des morphèmes*, cité en frnnçais par Arne Thing Mortensen dans "'Sens' et 'vérité' à la lumière de la glossématique", *langages* 6 (1967) 120.

8. J.L. Austin, *How To Do Things with Words,* Oxford University press, Oxford 1961.

9. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 161.

10. A, Martinet, *op. cit.*, 1-6, pp. 15, 16.

11. Pour autant que certains besoins seront communs à tous les hommes, ils trouveront leur expression dans toutes les langues, encore que les mots qui correspondent à une condition commune ne seront pas nécessairement identiques quant à leurs limites et à leurs diverses possibilités d'application.

12. Robert M. Schwarcz conclut son rapport intitulé *"linguistic Relativity and the language learning Process* préparé pour la *United States Air Force Project Rand,* Santa Monica, décembre 1966: "The syntactic and semantic structure of one's native language does indeed have an effect on the way he perceives and honceives of the world." (p. 8) Il ajoute: "The effect is dispositional rather than determinative" (*ibid.*) et la mesure dans laquelle la langue détermine la manière dont nous percevons le monde dépend de notre degré de connaissance de ses mécanismes, ce qui est pour le philosophe une des raisons princiqales d'explorer la nature de sa langue avant d'aborder les Problèmes concernant le monde, car sans cela "the perceptual habits or sets developed between the second and fourth phases of language acquisition (l'auteur en distingue cinq) will presumably continue to influence the speaker's way of looking at the world throughout the rest of his life." (*ibid.*)

13. p. Ricoeur, *loc. cit.*, p. 283.

14. Cf. S.I. Hayakawa, *language in Thought and Action*, Socond Edition, Harcourt, Brace & World, New York 1964, Ch. 12: Classification, pp. 214-223, particulièrement "Giving Things Names".

15. *le Sophiste* 263b: *Enthydème* 284c-d.

16. *Questiones disputate de veritate,* Q. 1, R. 1. Cf. aussi *Summa contra gentiles,* Livre I, Ch. 59.

17. *Métaphysique,* Livre IV, Ch. 7, 1011b 26.

18. Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, dans Descartes, *Oeuvres et lettres,* (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, Paris 1953, p. 1059.

19. *Discours de la Méthode,* deuxième partie, *op. cit.*, p. 139.

Cf, également *Discours,* première partie: "... combien il peut - avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie." p. 130.

20. "Whether the statemeni (that *p*) is true or false is a matter of the way things are (of whether *p*)" P. F. Strawson, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supp.

NOTES

1. Raymond Klibansky, éd., *Contemporary Philosophy/La Philosophie contemporaine*, vol. III, La Nuova Italia, Florence 1969, pp. 272-295.

2. Hubert Hubien écrit à la même époque: "Notre siècle, plus qu'aucun autre, est celui de la philosophie du langage, et à double titre: jamais peut-être tant de philosophes n'ont pris le langage comme objet de leur réflexion, jamais certes tant de philosophes n'ont vu dans son étude un moyen privilégié de résoudre les problèmes de leur discipline." *Revue Internationale de Philosophie*, 90 (1969). 523.

En 1966 les Sociétés de Philosophie de Langue Française consacraient au thème du langage les débats de leur XIIIe congrès. Cf. Actes du XIIIe Congrès, La Langagr, *A la Baconnière*, Neuchatel 1966 (2 vol.)

3. Paul Ricoeur, *loc. cit.*, pp. 272-273. C'est le programme que s'était proqosé Jerrold J. Katz dans son livre *The Philosophy of language*, Harper & Row, New York 1966, où il entend trouver des solutions à certains problèmes philosophiques importants en s'appuyant sur la linguistique théorique. Cf. la critique qu'en fait J.M.E. Moravcsik, "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", *Foundations of language*, 3 (1967), 209-233.

4. Cf. 3rd International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science. *Proceedinge*, North-Holland pub. Co., Amsterdam 1963. (Van Rootselaar et Staal, éds.) Le congrès s'est tenu à Amsterdam en 1967.

5. Cf. IVth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, (29 VIII-4 IX 1971), *Abstracts*, Centre of Information and Documentation in Social and Political Sciences, Bucharest 1971, Section XI. pp. 364-414.

6. Cf. la bibliographie à la suite de cet article.

7. Wilhelm von Humboldt, *Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, récemment traduit en anglais par George C. Buck et Frithjof A. Raven sous le titre *linguistic Variability & Intellectual Development*, University of Miami Press, Coral Gables 1971.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1968. André Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris 1960.

premiers chapitres du *Peri hermeneias* d'Aristote.

Nul doute que, comme l'avait entrevu Louis Hjelmslev, puisque la langue est la forme par laquelle nous concevons le monde, non seulement il n'y a pas de théorie objective de la connaissance sans recours aux faits de langue, mais encore "il n'y a pas de philosophie sans linguistique."(30).

Michel Paradis
Montreal
23 mars 1973

nos ressources conceptuelles. L'homme de science ne se préoccupe pas de "ce qui est" mais de ce qu'il *voit*, et il voit ce qu'il s'attend plus ou moins à voir: il a été éduqué de manière à reconnaître les facteurs pertinents. De même notre langue nous a dès le départ éduqués à organiser nos perceptions selon ses critères.

Tandis que Moore maintenait qu'il n'y a pas de description telle qu'elle puisse impliquer validement une valuation, nous serions plutôt porté à dire qu'il n'y a pas de description qui ne contienne dans sa formulation même un élément de valuation. Cette désintégration de la dichotimie fait-valeur demande à ce que l'on reconsidère sérieusement les points en litige entre authonomistes et naturalistes.

De nombreux autres problèmes philosophique ponrront sans doute être ainsi éclairés par le principe de la relativité linguistique. Deux autres points que nous n'avons cependant pas l'intention de développer ici méritent par exemple l'intérêt des philosophes. Le premier est l'aspect créateur du langage qui avait frappé Descartes(28) et sur lequel repose une grande partie des théories de Noam Chomsky(29). Cette créativité linguistique se révèle à l'analyse n'être qu'une combinaison d'éléments disponibles dans une langue donnée. Il en ressort que l'originalité de la pensée, c'est-à-dire la création poétique, littéraire et philosophique, ne peut se manifester qu'à trvavers l'organisation des signes linguistiques, selon la structure de la langue.

Un deuxième point sur lequel les philosophes ont intérêt à se pencher est celui des problèmes que pose la traduction et leur importance pour l'historien de la philosophie. Norman Kretzmann, dans sa communication "On Aristotelian Semantics" présentée à la Société Canadienne d'Histoire et de Philosophie des Sciences le 30 mai 1972 à l'Université McGill, a montré par exemple comment la mauvaise traduction au Moyen Age d'un simple mot a pu, jusqu'à nos jours, conduire à une fausse interprétation des deux

sucrée et juteuse" alors qu'elle est susceptible de milliers d'autres descriptions possibles? Le choix des caractéristiques 'descriptives' de la fraise montre ce que le locuteur considère comme pertinent à son propos. Ne serait un grossière simplification que de vouloir ignorer la force valuative du choix des caractéristiques. Sans compter que ces caractéristiques elles-mêmes ne font partie du vocabulaire d'une langue donnée que parce qu'elles ont été jugées utiles à eette communauté linguistique particulière. L'absence de mots pour caractériser certaines qualités montre le manque d'intérêt pour ces qualités, et, n'attirant pas l'attention sur elles, fait qu'elles ne seront pas facilement perçues et ne seront pas prises en considération. Nous avons donc à faire un double choix: le premier (imposé) au niveau de la langue, le second (volontaire) au niveau de la parole.

La force illocutoire de l'approbation n'est pas limitée aux seuls soi-disant mots valuatifs: elle peut s'appliquer à n'importe quel mot, selon le contexte. D'un autre côté, si je n'ai jamais vu ni goûté une fraise, je ne serai pas très éclairé quand on m'aura dit que c'en est une bonne. 'Bonne' devra être expliqué en termes de caractéristiques naturelles.

Tout jugement de fait présuppose un ensemble de valeur au regard desquelles la pertinence des phénomènes sera évaluée. La méthode scientifique peut se donner pour but l'étude impartiale et objective des "faits tels qu'ils sont", elle ne pourra néanmoins se débarrasser complètement des présuppositions métaphysiques et des préjugés valuatifs. Quand un homme de science fait une expérience, il part d'une certaine théorie qu'il a l'intention de prouver ou de réfuter. Il doit décider de ee qui est pertienent à son expérience et de ce qui ne l'est pas, effectuant ainsi constamment des jugements de valeur, faisant des choix, prenant des décisions. La science ne peut que nous dire comment atteindre des buts *que nous nous fixons*. Nous sélectionnons les traits par lesquels nous expliquons les phénomènes, à travers

Par le choix du découpage et de l'agencement des signéifis, qui est fourni par la langue même, un élément valuatif est incorporé à la description des faits. Non seulement par le choix des mots, par ce que l'on décide consciemment d'inclure ou d'ignorer dans une description, en fonction de buts immédiats, mais d'une manière bien plus fondamentale et inévitable, par les unités de sens et les structures syntaxiques disponibles.

La question de savoir si à partir des faits on peut ou on ne peut pas dériver des valeurs vient de la supposition qu'il existe d'une côté des mots purement "descriptifs" et de l'autre des mots purement "valuatifs". En fait, les mots sont utilisés soit valuativement, soit descriptivement, soit des deux façons à la fois, selon les intentions du locuteur et le contexte.

Les mots soi-disant descriptifs peuvent être utilisés pour féliciter, blâmer, approuver ou critiquer; les mots soi-disant valuatifs sont souvent utilisés descriptivement. Par exemple si, alors que je cherche des fraises sauvages dans les bois de bonne heure dans la saison, je m'écrie: "en voilà une *rouge*!", 'rouge' est de toute évidence valuatif. De même lorsqu'un mécanicien cherche un boulon qui doit s'adapter à un écrou particulier et en sort un d'un tas de boulons de toutes dimensions, disant: "en voilà un *bon*", il veut seulement dire "qui convient à l'écrou" par opposition à tous ceux qui ne conviennent pas; et 'bon' dans ce contexte est utilisé descriptivement, c'est-à-dire signifie '1,5 mm'.

Les autonomistes aussi bien que les naturalistes nous portent à croire erronément qu'il y a des mots purement descriptifs et d'autres purement valuatifs, indépendants de tout fondement naturaliste. "Cette fraise est grosse, rouge, sucrée et juteuse" est censé être une proposition descriptive, alors que "c'est une bonne fraise" est censé être une proposition évaluative[27]. Or, pourquoi quelqu'un choisirait-il de dire: "cette fraise est grosse, rouge,

différente analyse de la situation. L'expérience humaine est donc analysée diversement dans chaque communauté, selon les traits de la langue. La lecture-même des faits varie d'une langue à l'autre.

En effet, toute description implique sélection: chaque objet, aussi simple qu'il puisse paraître de prime abord, peut se révéler d'une infinie complexité, alors qu'une description est nécessairement finie, ce qui signifie que seulement *certains* traits de la réalité à décrire seront évoqués, selon que la langue les aura ou non isolés. Toute description est donnée à partir d'un point de vue particulier, et dépendra, entre autres, de la langue utilisée. Selon le point de vue adopté, certains traits, jugés pertinents, seront retenus; les autres, considérés non pertinents parce que la langue n'attire pas sur eux l'attention, seront éliminés de la description.

Une description est donc d'une part *sélective*, et d'autre part *motivée*, c'est-à-dire faite dans un certain but, pour des raisons bien précises. Quand nous décrivons quelques chose nous accomplissons ce que Austin appelle un acte illocutoire[26]. Une intention est le point de départ de l'acte de parole, en fonction de laquelle nous sélectionnons parmi les éléments possibles aux niveau syntaxique et morphémique ceux qui la servent le mieux. Mais précisément ces éléments possibles ne sont pas les mêmes d'une langue à l'autre et délimitent par leur étendue et par leurs rapports ce qui peut être dit. Les mots, formés en fonction de besoins précis qui peuvent varier d'une communauté à l'autre, sont donc découpés selon des critères valuatifs et possèdent ainsi une valeur sous-jacente, qui est celle qui a présidé à leur formation. Les mots n'existent dans une langue que si on en a besoin. Une communauté de pêcheurs sera riche en termes de pêche, un bédouin du désert distinguera du premier coup d'oeil plusieurs sortes de sable là où tout autre n'en verra qu'une, l'esquimo ne verra pas "de la neige" mais toutes sortes de choses aussi différentes pour lui que la pluie et la grêle pour nous.

de ce qui, dans notre perception globale, est pertinent et de ce qui ne l'est pas, pour ne considérer dans notre description que ce qui est jugé pertinent, à travers la grille de la langue. Les mots que nous avons à notre disposition pour caractériser une situation nous donnent un point de vue non objectif puisque sélectif. De même que face à une radiographie pulmonaire un médecin et un épicier ne "verront" pas les mêmes "choses", bien qu'ils regardent la même photo, la langue que nous avons apprise nous aide à sélectionner les traits de la réalité que nous inclurons dans notre description.

Ceci nous amène à notre deuxième point, à savoir, que chaque description est intrinsèquement évaluative et que tout jugement de valeur repose sur une description.

Depuis l'attaque de G. E. Moore contre ce qu'il appelait "le sophisme naturaliste" (*the naturalistic fallacy*)[25] nous assistons à une interminable controverse sur la nature des rapports qui existent entre faits et valeurs. Le débat a divisé les théoriciens des valeurs en deux camps qui groupent d'un côté ceux qui prétendent que les termes valuatifs peuvent se définir en termes non-valuatifs ou naturels, et qui, par conséquent, prétendent pouvoir déduire un jugement de valeur d'un état de fait (ce sont les naturalistes); et de l'autre, ceux qui prétendent que des seules propositions factuelles aucun jugement de valeur ne peut être déduit (ce sont les autonomistes).

Les deux camps supposent donc que d'un côté nous avons les faits, que ces faits sont ce qu'ils sont, et que de ces faits on peut – ou on ne peut pas – déduire de valeurs. Or, la linguistique moderne nous apprend qu'à chaque langue correspond une organisation plus ou moins particulière des données de l'expérience, que chaque langue analyse la réalité d'une façon différente. Les différences d'analyse impliquent des manièrs différentes d'interpréter les phénomènes, et une différente conception des phénomènes entraîne une

de sa voiture, bien que d'un rouge différent, alors que celle du voisin sera perçue comme orange, et donc d'une couleur différente. Cependant, les couleurs des deux carrosseries sont peut-être plus voisines l'une de l'autre sur le spectre lumineux que celles de l'encre et de la carrosserie. Le problème devient beaucoup plus sérieux dès que nous quittons le domaine des objets concrets pour celui des termes abstraits comme démocratie, justice, liberté, parenté, confort.,.

(2) La vérité de l'énoncé dépendra également, comme l'a montré J. L. Austin[23], du niveau ou contexte du discours. L'affirmation "La France est hexagonale" est vraie d'un certain point de vue, comparée à l'Angleterre, de forme triangulaire. Mais cette description serait insuffisante pour un cartographe. Cette description est donc appropriée à certains contextes et non à d'autres, de même que l'autre exemple que donne Austin: "Lord Raglan a gagné la bataille d'Alma".

On dit qu'un énoncé est vrai quand les éléments linguistiques constitutifs correspondent conventionnellement (c'est-à-dire selon tel découpage du réel, valable pour telle langue, dans tel domaine du discours, dans tel contexte, à tel niveau de langue) aux faits qu'il entend affirmer. Nous ne pouvons dire qu'une affirmation est vraie lorsqu'elle correspond à un fait qu'à condition d'adopter la définition qu'Autsin donne d'une description[24], de préciser le sens de 'correspond', et d'être conscient de ce qu'un "fait" n'est pas une entité en dehors de nos catégories linguistiques, attendant d'être étiqueté, mais un ensemble d'éléments choisis parmi tant d'autres combinaisons également possibles.

Il n'est donc pas surprenant que les faits apparaissent différemment à des locuteurs dont la langue en fournit une formulation différente. Les faits, les situations, les événements sont eux-mêmes dépendants de la langue que nous parlons. Loin de décrire les faits "tels qu'ils sont", la langue décide

accord par tous les usagers d'une langue donnée. Il est convenu, par exemple, en espagnol de désigner par les sons /gato/ un chat, alors qu'en français ils désigneront une pâtisserie[21]. De même qu'il est convenu entre anglophones que *home* a un certain sens qui ne peut être rendu en français que par une série d'approximations qui, ajoutées les unes aux autres, ne coïncideraient tout de même pas avec la réalité que recouvre *home*.

Or, mentionner un fait, c'est le décrire en mots, les mots utilisés étant ceux que sont conventionnelement désignés pour décrire les situation auxquelles on se réfère. En outre, une affirmation est une manière conventionnelle de choisir et d'organiser seulement certaines des caractéristiques de "la manière dont les choses sont", c'est-à-dire de la réalité prélinguistique. Cette réalité est telle qu'elle est, et peut être analysée et décrite d'innombrables façons. Deux facteurs au moins entrent ici en ligne de compte: le découpage des unités significatives et le niveau (ou contexte) du discours. La vérité d'un énoncé dépendra de cette double convention.

(I) Du découpage d'abord: Alors qu'en breton l'énoncé "*Glas eo va zog ha va manegou*"[22] implique "sont semblables sous un certain rapport" (puisqu'ils sont de la même couleur) et sera vrai, en français, qui différencie entre le bleu et le vert, ce sera faux puisque le chapeau sera vert et les gants seront bleus, donc perçus comme dissemblables.

Cela ne signifie pas que le Breton unilingue soit daltonien: il est fort capable de voir la différence entre le bleu et le vert si on attire son attention sur le fait que ces deux objets ne sont pas exactement de la même teinte (peu d'objets le sont jamais), mais la différence ne lui paraîtra pas significative: il considérera néanmoins ces deux objets comme étant "de la même couleur" quoique les teintes ne soient pas absolument identiques, comme le Français appellera rouge l'encre de son stylo à bille et la carrosserie

(excluant l'Alsace-Lorraine) (*River* et rivière). Ils peuvent encore relever des territoires entièrement diffèrents l'un de l'autre: France, *Deutschland* ("la pluie" dans une île désertique où les indigènes n'ont jamais vu un nuage).

Ceci nous amène à notre première constatition, à savoir, que la théorie de la vérité comme correspondance, qui sous-entend celle du langage comme miroir de la réalité, demande à être sérieusement réexaminée puisque le découpage du signifié (la "chose") dépend tout autant de la langue que le signifiant (le mot). Il sera difficile de dire "la même chose" dans deux langues différentes puisque les limites, le contenu et les rapports d'un signifié ne coïncident pas d'une langue à l'autre. La vérité d'un énoncé pourra varier en fonction de la langue utilisée. Ce qui est vrai dans une langue ne le sera pas nécessairement dans une autre, et ne pourra peut-être même pas y être dit.

Depuis Platon[15], bien des philosophes ont avancé une forme ou une autre de la théorie de la correspondance. La formulation classique nous vient de Thomas d'Aquin: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*[16]. Il citait en cela un philosophe juif néoplatoniste du IXe siècle, Issac Ben Simon Israeli, qui lui-même se référait à la formulation qu'en avait donnée Aristote[17]. Plus tard, Descartes s'est attaché à cette définition: "Le mot vérité... dénote la conformité de la pensée avec l'objet"[18], à laquelle il ajouta un autre précepte (malheureux), qu'il n'y a "qu'une vérité de chaque chose"[19].

Certains philosophes contemporains maintiennent encore que la vérité d'une affirmation dépend de la manière dont les choses sont[20]. Or, nous avons vu que nous mentionnons moins les choses "comme elles sont" que "comme nous les voyons" à travers le dispositif conventionnel de la langue. Conventionnel parce que d'une part contingent (=non nécessaire logiquement ou physico-naturellement) et d'autre part utilisé d'un commun

êtres qui à première vue semblent bien différents (selon d'autres critères), et ignorant certaines similitudes[14], à la limite ne les percevant même pas. Car c'est un phénomène psychologique bien connu, que l'on ne voit souvent que ce qu'on s'attend à voir, de même qu'on n'entend que ce que l'on s'attend à entendre. C'est ainsi que la formulation liguistique attire l'attention sur certains détails, en laissant d'autres dans l'ombre. Ce qui ensuite ne cadre pas avec les expectations linguistiques (conceptuelles) est alors éliminé ou ramené à quelqes chose qui puisse cadrer, c'est-à-dire entrer dans le moule des concepts de la langue. Et comme la langue est apprise par l'enfant en même temps qu'une certaine organisation du réel, il apprend à analyser (à percevoir) le monde qui l'entoure selon les catégories qui correspondent à la langue qu'il assimile.

La question n'est pas de savoir s'il y a un monde "antérieur" au langage, mais s'il y a un monde "tout découpé" antérieurement à la langue. Le monde est, bien sûr, antérieur au langage, mais la langue découpe ce monde en unités de sens d'une façon non nécessaire (logiquement) et non naturelle (e'est-à-dire non nècessaire physiquement ou d'après des "lois de la nature"). Le découpage du signifié peut se comparer au relevé cartographique d'un territoire. Pour commencer, le relevé variera selon qu'il s'agira d'une carte d'état-major, d'une carte routière, touristique ou électorale. C'est-à-dire que le relevé variera en fonction de l'intérêt du cartographe. Ensuite, trois possibilités au moins s'offrent lorsque deux cartographes délimitent un territoire. Ils peuvent délimiter un même territoire, en utilisant des noms différents: France, *Frankreich* (cheval, *horse* - en se limitant à l'animal, c'est-à-dire en faisant abstraction des circonstances où *horse* pourra être utilisé là où cheval ne pourrait pas l'être comme dans "*I could eat a horse*" "Jai une faim de loup"). Ils peuvent délimiter le territoire différemment, les frontières ne correspondant plus: France (incluant l'Alsace - Lorraine), *Frankreich*

le découpage du signifié s'appuie sur des données objectives de l'expérience, lesquelles font partie de la réalité prélinguistique ou extralinguistiqu, du domaine de ce que Ricœur appelle "les choses mêmes", encore que ces "choses" ne soient *choses* qu'après avoir été linguistiquement constituées comme telles. Avant le découpage en unités de première articulation (ou en sémè- mes, uniiés du sens), la réalité est un continu non diversifié de sons et de couleurs qui sera divisé en "choses" dont les contours, les contenus, ce qu'elles incluent et ce qu'elles excluent, et les rapports qu'elles ont entre elles,varient d'une langue à l'autre. Il n'y a donc pas de "choses" toutes prêtes dans la réalité, attendant d'être étiqueitées, de recevoir un nom dans chaque langue; mais chaque langue, dans une certaine mesure, se découpe ses choses selon son propre patron. Pour reprendre le vocabulaire de Ricœur, nous n'avons conscience de l'existence autonome des "choses mêmes" que pour autant qu'elles sont délimitées par un "signe". Le signifié (la "chose") n'a pas d'existence distincte, autonome, séparée de ce qui l'entoure, antérieurement au découpage de la réalité en mots (ou plus exactement en unités de première articulation, ou en unités de sens). Donc, contrairement à ce qu'affirmait Husserl[13], il n'y a pas à proprement parler de sens avant qu'il y ait du langage: il y a le tout indifférencié de la réalité, mais il n'y a pas de sens jusqu'à ce qu'il soit délimité par la langue. A part peut-être en ce qui concerne certaines espèces d'êtres vivants qui forment des unités naturelles autonomes, ce qu'une langue isole comme entité distincte, surtout dans le domaine des concepts abstraits – ceux précisément qui intéressent le plus le philosophe - manque de fondements naturels, ce qui explique que les nomenc- latures de deux langues ne soient guère parallèles. Encore que même pour les êtres vivants on puisse établir diverses classifications basées sur des traits qui reflètent des intérêts particuliers en ignorant tells caractéristiiques possibles au profit de telles autres, groupant ainsi sous une même dénomination des

et "my aunt's pen" se réfèrent à la même réalité à l'aide de structures différentes. Mais là où c'est moins évident et cependant tout aussi important, c'est au niveau du vocabulaire et par suite des concepts, donc dans un domaine qui concerne patriculièrement le philosophe.

Les mots (monèmes, morphèmes; concepts) ne découpent pas la réalité de la même façon d'une langue à l'autre. Il s'agit là d'un fait empirique facile à vérifier: "Si les mots étaient chargés de représenter des concepts donnés à l'avance, disait de Saussure, ils auraient chacun, d'une langue à l'autre, des correspondants exacts pour le sens; or il n'en est pas ainsi"[9]. Martinet en conclut que le langage n'est pas un calque de la réalité:

> Cette notion de langue-répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision pu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue... En fait, à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience. Apprendre une autre langue, ce n'est pas mettre de nouvelles étiquettes sur des objets connus. mais s'habituer à analyser autrement ce qui fait l'objet de communications linguistiques[10].

Autrement dit, le champ sémantique d'un mot (monème, unité de première articulation, etc.) n'est ni nécessaire, ni naturel, mais contingent: il dépend de nombreux facteurs tels que les besoins d'une communauté donnée[11], les conditions écologiques, climatiques, religieuses, culturelles, etc., de même que, dans certains cas, du pur hasard (entendant par là l'absence de cause raisonnée). Si le découpage nous paraît évident, ce n'est que parce que nous avons été habitués à analyser nos expériences de cette façon[12].

Bien sûr, pour autant qu'il ne s'applique pas à des entités chimériques,

à une époque où cette dernière commence à s'occuper d'un domaine où jusqu'à tout récemment elle n'entendait guère s'aventurer: la sémantique.

Jusqu'à présent les linguistes s'étaient surtout préoccupés des niveaux phonologique et syntaxique, mais l'inévitable s'est produit: il n'était pas possible de rendre compte d'une manière adéquate d'une langue quelconque sans faire appel au sens. De nombreuses théories ayant voulu en faire abstraction se sont révélées incomplètes et impraticables. C'était à prévoir.

Il n'est pas non plus surprenant que la nature et les fonctions du langage soient d'un intérêt primordial pour tous ceux qui étudient la philosophie, puisque la langue est à la fois le matériau à l'aide duquel la pensée philosophique est élaborée et le moyen par lequel elle est énocée. Or, les possibilités d'expression d'une langue donnée limitent juspu'à la façon dont le locuteur (ou le penseur) lui-même peut se représenter sa propre pensée (encoder son message). Cette pensée demeurera confuse aussi longtemps qu'elle ne sera pas verbalisée, ne fût-ce que mentalement (subvocalement) pour le bénéfice du penseur lui-même, et ce n'est évidemment qu'à cette condition qu'elle pourra être transmise aux autres. Pour autant que toute pensée soit assez complexe et précise, elle fait appel au matériau de la langue pour se formuler.

Cette influence de la langue s'exerce à tous les niveaux de la structure linguistique, du niveau phonologique au niveau syntaxique, en passant par le vocabulaire (niveau morphémique), lequel est étroitement relié aux concepts. Il est notoire qu'une idée exprimée en deux langues différentes sera différente au niveau des sons: "Le chat est sur le paillasson" ne ressemble guère à "*the cat is on the mat*", au point qu'un anglophone unilingue ne saurait reconnaître le premier énoncé comme équivalent du second. La différence au niveau de la syntaxe est tout aussi manifeste: "La plume de ma tante"

Car, en marge de la philosophie analytique et de la philosophie de la linguistique, il existe une philosophie du language pour laquelle nous assistons également à un renouveau d'intérêt. A la bibliographie de Ricœur, on pourrait donc ajouter la rubrique "Philosophie du language"[6]. Sous ce titre en effet de nombreux ouvrages ont paru au cours de la dernière décade, sans compter tous les travaux sur des points particuliers du sujet. Elle traite de problèmes tels que les rapports entre langage et réalité, langage et pensée, langage et connaissance, langage et raison, langage et vérité, langage et société, langage et valeurs, langage et action, de même qu'elle examine les diverses fonctions du langage et en explore la nature en tant qu'outil ou matériau de la pensée.

Le philosophe du langage est donc tout naturellement amené à se tourner vers la linguistique, sans pour cela chercher à se substituer au linguiste, à qui il laisse le soin de découvrir (scientifiquement) la structure des langues (ou du langage?). Certaines découvertes des linguistes pourront toutefois lui apporter matière à réflexion et parfois indiquer la voie vers la solution de certains problèmes traditionnels de la philosophie (tout court). C'est dans cet esprit que nous aimerions aborder deux problèmes: celui de la vérité-correspondance, et celui du naturalisme en théorie des valeurs, partant d'une donnée linguistique empirique: la relativité.

Nous considérerons la relativité linguistique à deux niveaux: le premier, apport de la linguistique à la philosophie, est celui du découpage de la réalité en unités de sens contingentes, tel que présenté par W. von Humboldt' repris par F. de Saussure et développé par A. Martinet, par exemple[7]; et le second, apport de la philosophie à la linguistique, celui des actes de parole, ou théorie des "*speech acts*" telle qu'introduite par J. L. Austin[8]. Cette dernière théorie (d'origine philosophique - dans le sens de la philosophie d'Oxford des années 50) se montre en effet fructueuse en linguistique

Paul Ricœur faisait remarquer à fort juste titre dans sa chronique "Philosophie et langage"[1] que si le langage a toujours été à la place d'honneur en philosophie, il n'en reste pas moins que l'intérêt qui lui portent les philosophes est un trait dominant de la philosophie contemporaine: la presque totalité de la production philosophique de notre temps y ayant trait[2]. Il ajoute que la connaissance conceptuelle du langage comme telle est considérée par beaucoup de philosophes comme prolégomènes à la résolution des problèmes fondamentaux de la philosophie, qui concernent non les signes mais les choses mêmes, l'homme, le monde[3]. En cela il pense surtout au courant britannique, puis nord-américain, de philosophie analytique, connu sous le nom de "*linguistic philosophy*", pour qui la clarification du langage est la tâche préalable à l'examen de tout problème philosophique, quand elle n'en devient pas la tâche exclusive.

Il ne faut confondre cette philosophie linguistique avec la philosophie *de la* linguistique, laquelle est une branche de la philosophie des sciences et à ce titre se consacre à l'étude des théories et de la méthodologie de la dernière-née des sciences, science sociale par son objet, science empirique par ses méthodes :la linguistique. Ce n'est qu'au troisième congrès international de logique, méthodologie et philosophie des sciences, en 1967 que la philosophie de la linguistique fit son apparition officielle[4]. Son domaine demeure d'ailleurs encore assez flou puisque sous cette rubrique étaient groupées au quatrième congrès, tenu à Bucarest en 1971, des communications allant de la théorie en linguistique proprement dite à la philosophie du language[5].

عامة ، على أن نظره في الجرم الأول والثاني في هذا الكتاب إنما هو [illegible] في الجوهرية ، لا لأنها هي ذوات أو متحركة [illegible] الثواني أقدم من الأول من حيث هي ذوات .

والحجة الثالثة : من [illegible] والخصوص ، والدال والمدلول ، [illegible] أن هذا الكتاب ليس هو [illegible] كلها معاً ، وهذا [illegible] أورد هذا الرأي عن آخرين ، وحكى عن [illegible] .

والحجة الرابعة : من تقتضي قسمة الحركة يحكم أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس [illegible]

Relativité Linguistique et Philosophie

رأي أرسطوطاليس في « السماع الطبيعي » و« كتاب الكون والفساد » أن الكون والفساد ليسا حركات بل تغيرات .

• [٤٠] وتنقض هذه الحجة على هذه الصورة : إنما فعل أرسطوطاليس ذلك في هذا الموضع لأن نظره في هذا الكتاب مجرد من الهيولى ، وصورة التغير والحركة إنما أخذت مجردة ، لا اختلاف بينها .

والطائفة المحقة رأت أن هذا الكتاب هو لأرسطوطاليس وبينت ذلك بحجتين :

par

الأولى منهما صورتها هذه الصورة : لو لم يكن هذا الكتاب لأرسطوطاليس لكانت الصناعة ناقصة ، وذلك أنه لا [illegible] من أن يتكلم أولاً [illegible] لا في وجوده .

Michel Paradis

والحجة الثانية صورتها هذه الصورة : إن شهادة المفسرين له [illegible] بعد كلامه [illegible] ذكر أرسطوطاليس هذا الكتاب في عدة من كتبه [illegible] أن هذا الكتاب هو له . وذلك أن المفسرين [illegible] ذلك [illegible] والذي [illegible] .

Relativité Linguistique et Philosophie

par

Michel Paradis

عامة . على أن نظره فى الجوهر الأول والثانى فى هذا الكتاب إنما هو بقياس بعضها إلى بعض فى الجوهرية ، لا بما هى ذوات أو عامة ، أو خاصة . فأما فى كتابه « فى البرهان » فإنه قال إن الثوانى أقدم من الأُوَل من حيث هى ذوات .

والحجة **الثالثة** : مِن نفس القول بأن بعض المضافات ليست معا ، بمنزلة الحسّ والمحسوس ، والعلم و المعلوم ـ عُلِم أن هذا الكتاب ليس هو له . و ذلك أنه يرى أن المضافات كلها معاً ؛ وهذا يتّضح من تصفحنا لسائر كتبه . فنقول إن أرسطوطاليس إنما أورد هذا الرأى عن آخرين ؛ وخلّى عن حلّه لركاكته .

والحجة **الرابعة** : مِنْ نَفْس قسمة الحركة يُعْلَم أن هذا الكتاب ليس لارسطوطاليس ، و ذلك أنه يعدّد فيه الكون والفساد فى أقسام الحركة . و نحن نعلم من رأى أرسطوطاليس فى « السماع الطبيعى » وكتاب « الكون [والفساد] » أن الكون والفساد ليسا حركات ، بل تغيرات .

[٤٠] ونَقْضُ هذه الحجة على هذه الصفة : إنما فعل أرسطوطاليس ذلك فى هذا الموضع لأن نظره فى هذا الكتاب مجرَّد من الهيولى ؛ وصورة التغير والحركة إذا أخِذَتْ مجردةً ، لا اختلاف فيها .

والطائفة المحقّة زعمت أن هذا الكتاب هو لأرسطاطاليس . وبيّنت ذلك بحجتين : **الأولى** منهما صورتها هذه الصورة : لو لم يكن هذا الكتاب لأرسطوطاليس ، لكانت الصناعة ناقصة ، وذلك أنه لا يجوز لصانعٍ أن ينظر فى صناعةٍ من غير أن يتكلم **أولاً** فى موضوعها ، لا فى وجوده .

والحجة **الثانية** صورتها هذه الصورة : من شهادة المفسّرين الموثوق بهم ، ومِنْ نمط كلامه ، ومِنْ ذكر أرسطوطالس لهذا الكتاب فى عدّةٍ من كُتُبه يُعْلَم أن هذا الكتاب هو له . وذلك أن المفسرين يشهدون بصحة ذلك ، حتى تنتهى الشهادة إلى ثاوفرسطس وأوذيموس تلميذيه الخاصّين به » .

ملحق

من : « تفسير » أبى الفرج عبدالله بن الطيّب
لكتاب القاطيغورياس لأرسطوطاليس فى المنطق

عن المخطوط رقم ٢١٢ حكمة و فلسفة
بدارالكتب المصرية ـ بالقاهرة

«فأما نسبته فقداختلف الناس فيها : فقوم ادّعوا أن هذاالكتاب ليس لأرسطوطاليس. وبيّنوا دعواهم بأربع حجج :

الاولى منهن تجرى على هذه الصفة : قسمته للأسماء فى هذا الكتاب تدلّ على أن هذا الكتاب ليس هو له . وذلك أنه يقسمها الى المتفقة أسماؤها ، والمتواطئة ، والمشتقة . و أرسطوطاليس فى كتابه الخطابة يقسمها إلى خمسة أقسام : إلى المتفقة ، و المتواطئة ، والمتباينة ، والمترادفة .

فاما نحن فنردّ هذه الحجة: أن بذكره المتفقة والمتواطئة قدذكر المتباينة والمترادفة، لأنّ هذين القسمين ضدان لذينك القسمين، والضد يُفْهَم من ضدّه .

والحجة [٤٤] الثانية تجرى على هذه الصفة، القول بأن الجواهر الأُوَل أقدم بالطبع من الجواهر الثوانى ـ يدلّ على أن هذاالكتاب ليس هوله . وذلك أن فى كتابه « فى البرهان » أن الجواهر الثوانى أقدم بالطبع من الأُوَل .

فأمّا نحن فإنّا نردّ هذا الرأى على هذه الصفة ـ نقول : إنه إنما قال : الجواهر الأُوَل أقدم بالطبع من الجواهر الثوانى فى هذا الكتاب بقياسه ايّاها إلى الثوانى من حيث هى

La réponse d'Ibn al-Ṭayyib est sans valeur. Mais la vraie réponse serait de dire que le passage des *Catégories* appartient à cette dernière partie des *Catégories* connue sous le nom de *post-praedicamenta* et qui fut reconnu depuis Andronicos de Rhodes comme n'étant pas d'Aristote.

Quoiqu'il en soit, Abū al-Faraj Ibn al-Ṭayyib a eu le mérite d'abord de nous rapporter ces quatre arguments de ceux qui rejetaient l'authenticité du livre des *Catégories* et niaient qu'il soit d'Aristote; et ensuite par l'effort bien intelligent de réfuter ces arguments.

En conclusion notre exposé a eu pour but:

a) d'abord de démontrer que les philosophes arabes ne manquaient pas d'esprit critique par rapport à l'acceptation du *corpus aristotelicum*. Quelques-uns d'entre eux, à l'instar des grands commentateurs grecs, exerçaient avec perspicacité la critique des sources et pratiquaient une méthode philologique rigoureuse.

b) et ensuite de révéler un chaînon perdu dans la chaîne des commentateurs arabes de l'*Organon* d'Aristote entre Al-Fārābī et Ibn Rushd.

La réponse d’Ibn al-Ṭayyib est sans valeur. Mais la vraie réponse serait de dire que le passage des *Catégories* appartient à cette dernière partie des *Catégories* connue sous le non de *post predicamenta* et qui fut reconnu depuis Andronicus de Rhodes comme n’étant pas d’Aristote.

Quoiqu’il en soit, Abû al-Faraj Ibn al-Ṭayyib a eu le mérite d’abord de nous rapporter ces quatre arguments de ceux qui rejetaient l’authenticité du livre des *Catégories* et niaient qu’il soit d’Aristote; et ensuite par l’effort bien intelligent de réfuter ces arguments.

En conclusion notre exposé a eu pour but:

a) d’abord de démontrer que les philosophes arabes ne manquaient pas d’esprit critique par rapport à l’acceptation du *corpus aristotelicum.* Quelques-uns d’entre eux, à l’instar des grands commentateurs grecs, exerçaient avec perspicacité la critique des sources et pratiquaient une méthode philologique rigoureuse.

b) et ensuite de révéler un anneau perdu dans la chaîne des commentateurs arabes de *l’Organon* d’Aristote entre Al-Fârâbî et Ibn Rushd.

‘ABDURRAHMÂN BADAWI’
Le Caire-Paris

véritable de ces deux mots chez Aristote. Tantôt[1] on interprète sa pensée à ce sujet en disant que pour lui la substance première "c'est l'être individuel entant qu'il est immédiatement (πρω'τως) et par excellence le sujet dont on affirme ou l'on nie divers prédicats, et qui n'est lui-même prédicat d'aucun sujet", tandis que la substance seconde est "ce qui peut être secondairement le sujet d'une proposition, comme les termes généraux: l'homme, le cheval... parmi les substances secondes l'espèce est plus substantielle que le genre".

Tantôt[2] on affirme que pour Aristote "la substance première ce n'est pas l'individu, c'est l'essence et la quiddité".

Par là s'explique et se justifie l'embarras de la réponse d'Ibn al-Ṭayyib.

C) Le troisième argument concerne le chapitre VII, 18-21 des *Catégories*, où Aristote, après avoir affirmé que "les relatifs semblent pouvoir exister simultanément par nature", fait exception pour quelques-uns et dit: "Cependant cette simultanéité naturelle d'existence n'est pas vraie pour tous les relatifs" et donne comme exemple: la chose sue et la science, l'objet sensible et la sensation.

La réponse d'Ibn al-Ṭayyib est fausse, puisque c'est Aristote lui-même qui affirme ces exceptions et ne les attribue pas à quelqu'un d'autre.

d) Le quatrième et dernier argument concerne le chapitre XIV 1 des *Catégories* confronté à *Physique* V, 1 p. 225 b 1-3. En effet, dans les *Catégories* on lit: "On distingue six espèces de mouvement: naissance ou génération, accroissement, décroissement, altération et translation selon le lieu". Par contre, dans la *Physique* il affirme que la génération et la destruction ne sont pas des mouvements mais des changements selon la contradiction"(3).

(1)- A. Lalande: *Vocabulaire... de la philosophie.* p. 1048.

(2)- L. Robin dans ses observations *ibidem*, page 1048-1049 et Ch. Werner, *ibidem*, page 1049.

(3)- Aristote: *Physique* V, 1, p. 225 b 1-3, tr. H. Carteron, t-2, p. 14. "Les Belles Lettres"-Paris-1931.

en faveur de l'authenticité du livre des *Catégories.* Pourtant Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib est formel: il ne fait que rapporter les arguments "de ceux qui ont prétendu que ce livre (= *les Catégories*) n'est pas d'Aristote" (page 43, du manuscrit n° 212 â Dâr al-Kutub). Donc, Ibn al-Ṭayyib les a tirés d'une source grecque, que nous ne possédons pas actuellement.

Les quatre arguments reposent tous sur cette idée, à savoir: qu'au moins quatre passages dans *les Catégories* contredisent d'autres endroits dans les oeuvres d'Aristote.

Mais si les quatre arguments ne viennent pas de lui, les réponses, en revanche, sont bien les siennes, comme il l'affirme lui-même:

a) "Quant à nous, nous répondons à cet argument...",

b) "Quant à nous, nous rejetons cette opinion de la manière suivante...",

c) „Nous disons (en réponse à cet argument)...".

Quelle est la valeur de ces réponses?

a) La réponse au premier argument est acceptable; et il n'y a vraiment pas de contradtction entre le passage *des Catégories* et son correspondant dans la *Rhétorique.*

b) Le second argument est plus spécieux et vague. Cela tient au fait que la notion de substance chez Aristote est très vague: pour lui l'ουσ'ι'α est tantôt la matière u'λη, tantôt la forme ει'δος, et tantôt encore le composé des deux ou l'individu σuvoλov.(1) L'argument porte sur ce que dit Aristote dans les *Catégories* (chapitre A, p. 2 a 11, 2 b 8, 26 etc) concernant la distinction entre la substance première l'ουσι'α πρω'τη et la substance seconde 'ουσι'α δευτε'ρα. Les chercheurs ne sont pas d'accord sur le sens

(1)- Voir Bonitz, *Index Aristotelicus* 645 a 21-26.

il affirme que les substances secondes sont antérieures aux premières en tant qu'elles sont des sujets.

c) Le troisième argument (est ainsi conçu): du fait même pu'Aristote affirme que quelques relatifs ne sont pas en même temps, comme par exemple la sensation et le sensible, la connaissance et le connu-on doit conclure que ce livre *(Les Catégories)* n'est pas de lui. Car il soutient que tous les relatifs sont en même temps; cela est évident quand on lit tous ses autrcs livres.

Nous disons (en réponse à cet argument) qu'Aristote n'a fait ici que rapporter l'opinion des autres; puis il l'a rejetée, vu sa faiblesse.

d) Quatrième argument: du fait même de la division du mouvement, on conclut que ce livre n'est pas d'Aristote, car il y énumère, parmi les genres du mouvement. la génération et la corruption. Or, nous savons par ce qu'Aristote rapporte dans la *Physique* et le De *Generatione* que la génération et la corruption ne sont pas des mouvements, mais des changements.

Cet argument peut être réfuté de la manière suivante: Aristote a procédé ainsi dans cet endroit, car sa considération dans ce livre *(=les Catégories)* ne tient pas compte de la matière; or, la forme du changement et du mouvement si elle est considérée *in abstracto*, ne comporte pas de différence".(1)

Jusqu'à plus ample informé, nous n'avons pas retrouvé ces quatre arguments dans les préfaces des commentateurs grecs qui ont soulevé la question de l'authenticité: ni Simplicus, ni Ammonius, ni David (ou Elie), ni Philopon n'en parlent. Ils se contentent tous de rapporter les arguments

(1)- Abû al-Faraj 'Abdullâh ibn al-Ṭayyib: *Tafsîr kitâb Kategorias* d'Aristote, p. 43-45, du manuscrit n° 212 ḥikmah à Dâr al-Kutub au Caire.

faveur et qui sont reproduits(1) textuellement par la paraphrase dont nous parlons. Voici la traduction de ce passage dans le grand Commentaire:

"Quant à son authenticité, les gens ne sont pas d'accord là-dessus. D'aucuns ont prétendu que ce livre (=les *Catégories*) n'est pas d'Aristote. Ils ont établi leur thèse sur quatre arguments:

a) Le premier de ces arguments est ainsi conçu: sa division des noms dans ce livre prouve qu'il n'est pas de lui, car il les divise en (trois): les équivoques, (les homonymes) les univoques et les dérivés (les paronymes). Or, Aristote dans son livre de *Rhétorique* les divise en cinq: les équivoques, les univoques, les dérivés, les différents et les synonymes.

Quant à nous. nous répondons à cet argument en disant que par le fait qu'il mentionne les équivoques et les univoques il a mentionné aussi les différents et les synonymes, car ces deux genres sont les contraires de ces deux-là, et le contraire se comprend de son contraire.

b) Le deuxième argument est ainsi conçu: l'affirmation que les substances premières sont par nature antérieures aux subtances secondes-prouve que ce livre *(=les Catégories)* n'est pas de lui. Car il affirme dans les *Seconds Analytiques* que les substances secondes sont par nature antérieures aux substances premières.

Quant à nous, nous rejetons cette opinion de la manière suivante: nous disons que si Aristote a dit dans ce livre *(=les Catégories)*, que les substances premières sont par nature antérieures aux substances secondes c'est qu'il considérait les premières par rapport aux secondes en tant qu'elles sont générales; en effet, sa considération de la substance première et de la substance seconde, dans ce livre *(=les Catégories)*, est envisagée sous l'angle de leur rapport au sujet de la substantialité, et non pas en tant qu'elles sont des sujets, ou générales ou particulières. Par contre, dans les *Seconds Analytiques*

(1)- L'original arabe est publié ici en appendice, pp. 80-81.

En consultant ce manuscrit, j'ai trouvé que notre commentaire peut sembler un abrégé, en ce qui concerne le commentaire sur les *Catégories*. En effet, le manuscrit de Dâr-al-Kutub est un vrai commentaire, très développé (677 pages, rien que pour *les Catégories*!), et dans la tradition des grands commentateurs, c'est-à-dire qu'il donne d'abord le texte d'Aristote, puis il le commente amplement. Le commentaire dont nous parlons n'est que le dixième à peu près de celui de Dâr al-Kutub. En poussant la comparaison entre les deux commentaires nous avons conclu que le commentaire dont nous parlons n'est qu'une paraphrase, compacte et ramassée, des grands commentaires qu'Ibn al-Ṭayyib a faits sur les six livres de l'*Organon*. Quoique nos sources ne mentionnent pas qu'Ibn-al-Ṭayyib a composé des paraphrases de ces six livres de *l'Organon*, on peut bien supposer que c'est lui-même qui a composé les quatre paraphrases des premiers quatre livres de *l'Organon*. Si cette hypothèse se vérifie, on en derva conclure qu'Ibn al-Ṭayyib fut le précurseur d'Ibn Rushd dans ce domaine. à savoir: composer des grands commentaires (تفسير), puis des commentaires moyens (تلخيص), quoiqu'il ne semble pas employer ce terme de *talkhîs*, mais plutôt celui de *jawâmi'*(جوامع) qu'Ibu Rushd réservera aux petits abrégés.

Cela étant, l'ouvrage dont nous parlons garde tout son intérêt; car si nous possédons encore le grand commentaire d'Ibn al-Ṭayyib sur les *Catégories*, ses autres grands commentaires sur les autres parties de *l'Organon* sont ou bien perdus ou bien ne sont pas encore retrouvés. Notre livre garde donc ce mérite d'avoir conservé pour nous les commentaires moyens d'Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib sur trois livres de *l'Organon* d'Aristote.

Certes, ces parphrases ne peuvent pas compenser la perte des grands commentaires. La preuve c'est que, par exemple, le passage concernant l'authenticité des *Catégories* donne les arguments avancés par ceux qui ont nié l'authenticité dcs *Catégories*, avant de rapporter ceux qui sont en sa

Chose curieuse, notre commentateur ne cite jamais al-Fârâbî, ni aucun autre philosphe ou commentateur arabe, à l'exception de Yaḥyâ ibn'Adyy, mort en 365 de l'hégire (974 de l'ère chrétienne). Tous les autres auteurs qu'il cite sont grecs. Sa culture fut-elle donc profondément et exclusivement grecque? Pourtant son style arabe est beau; son langage est correct et pur; les termes techniques qu'il emploie témoignent d'une bonne maîtrise de la langue arabe. Combien on est loin de cette langue rébarbative qu'on trouve chez Mattâ ibn Yûuis, ou même al-Kindî!

IV- Ceci nous amène à parler du dernier point de notre exposé, à savoir: quel est l'auteur de ce commentaire?

Un *terminus post quem* nous est fourni par la mention de Yaḥyâ ibn'Adyy (mort en 365 h./974 après Jésus-Christ). L'auteur semble donc avoir vécu dans la seconde moité du 4ème siècle de l'hégire (IVème de l'ère chrétienne).

Il connaissait le grec, puisqu'il cite des commentaires grecs sur *l'Organon*, qui ne furent pas traduits en arabe, du moins selon les informations fournies par nos sources arabes.

C'est pourquoi il me vint d'abord à l'esprit de l'identifier avec Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib[1], mort après 420 h. (=1029 J.C.) ou bien en 435 h. (=1043 J.C.), puisqu'on lui attribue un commentaire sur les six livres de *l'Organon*[2]. Je sais, d'autre part, qu'Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib nous a laissé un grand commentaire sur les *Catégories*, dont un manuscrit se trouve à Dâr al-Kutub al-Miṣryyah au Caire sous le numéro 1 mîm (c'est-à-dire 1 de la bibliothèque de Mustapha Fâḍil à Dâr al-Kutub) *ḥikmah* et *falsafah*[3].

(1)- Voir sur luî al-Qifṭî, p. 223 èdition Lippert; Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 239 ff.

(2)- Ibu Abî Uṣaibi'ah, I, p. 240, 28-30.

(3)- Une autre copie sous le numéro 212 *ḥikmah* est une copie récente faite en 1336 h. (1917) J.C.) pour le compte de Dâr al-Kutub d'âprès le manuscrit 1 mîm, qui fut copié le 20 Sha'bàn 480 h. (=19 Novembre 1087).

Philopon, dont le commentaire sur les *Seconds Analytiques* fut publié plusieurs fois, mais qui ne semble pas avoir été traduit en arabe, puisque nos sources (Ibn al-Nadîm et à sa suite al-Qifṭî) rapportent le fait que Philopon a commenté les *Seconds Analytiques*, sans parler d'aucune traduction arabe. C'est à propos de la prémisse générale et de l'argument de Bryson concernant la quadrature du cercle que notre auteur réfère à Jean Philopon et son opinion que la majeure dans le syllogisme employé par Bryson est fausse. Le passage de Philopon se trouve dans son commentaire sur le livre I, Chapitre 9, *Seconds Analytiques*(1).

Ce qui est donc précieux dans ce Commentaire c'est d'avoir conservé pour nous l'opinion de Galien sur les termes transcendantaux, puisque le passage correspondant en grec se trouve perdu.

III - Autre remarque à faire, c'est que ce Commentaire constitue un anneau important dans la chaîne des commentateurs arabes de *l'Organon* d'Aristote. Certes cette chaîne est longue, mais c'est le seul anneau complet qui nous reste, puisque nous n'avons d'al-Fârâbî que les commentaires du *de Interpretatione* et des *Premiers Analytiques*(2), et que d'Ibn Rushd nous n'avons que la traduction latine du grand commentaire des *Seconds Analytiques*(3).

Aussi le commentaire dont nous parlons est-il d'une importance capitale pour l'histoire de *l'Organon* d'Aristote en général, el l'histoire de la logique aristotélicienne dans le monde arabe en particulier. On ne saurait trop insister sur ce Point.

1)- voir *Commentaria Aristotelis Graecae.*

2)- *Sharh kitâb Arisṭûṭâlîs fî-al-Ibârah,* édité par Kutsch et S. Marrow, Beyrouth, 1960.

Sharh kitâb al-Qiyâs li Arisṭûṭâlis, manuscrits à la Bibliothèque Majlis à Téhéran, n. 949; Maktabat Milly à Téhéran, n. 270. Mais il ne contient qu'une petite partie dela fin.

3)- *Opera omnia Aristotelis...* Averrois... Commentarii, Venise, tome II, ff. 1 r-223 r.

4)- Quant au quatrième et dernier argument, c'est une remarque d'ordre général que ne manquaient pas de faire les commentateurs postérieurs.

Mais il faut observer que si ces quatre arguments furent déjà avancés par les commentateurs grecs, le fait même que ce commentateur arabe du IVème siècle de l'hégire (dixième siècle de l'ère chétienne) s'est intéressé à la question de l'authenticité d'un ouvrage d'Aristote est digne d'être signalé. Il révèle chez l'auteur un esprit critique, rare à cette époque aussi bien dans le monde musulman que dans le monde chrétien médiéval.

En revanche, l'auteur n'a pas usé de cet esprit critique en ce qui concerne les autres livres de *l'Organon* qu'il commente. Cela tient peut-être au fait qu'il ne trouva pas de doutes sérieux soulevés par les commentateurs. Si, par exemple, le *de Interpretatione* fut rejeté par Andronicus de Rhodes en se basant sur un argument très faible, ce traité fut défendu par Alexandre d'Aphrodise dont l'autorité en ce domaine fut d'un grand poids, et à sa suite par tous les commentateurs postérieurs. Ceci suffit pour expliquer le fait que notre auteur ne sentit pas le besoin de soulver la question d'authenticité au sujet du *de Interpretatione.* La même chose s'applique aux *Premiers* et *Seconds Analytiques* dont l'authenticité n'a jamais soulevé aucun doute bien fondé.

II- Le deuxième trait caractéristique du commentaire arabe dont nous parlons est qu'il nous apporte quelques théories logiques de Galien. Dans le commentaire sur les *Catégories* il rapporte en détail la théorie de Galien concernant les termes transcendentaux (f. 17 b). Cela est d'autant plus important que l'oeuvre logique de Galien est perdue, à l'exception d'un petit traité sur les sophismes, dont l'authenticité est très discutable. Par contre, notre auteur, en commentant les *Seconds Analytiques* ne mentionne pas le livre de Galien sur *la Démonstration,* pourtant connu et traduit en arabe du moins partiellement, comme nous avons déjà vu. Il n'y réfère qu'à Jean

ces interprètes attiques, chargés d'un choix si délicat, et dont la décision fait loi, ne soient les grammairiens célèbres d'Alexandrie si soigneurs de conserver la pureté de la langue et l'atticisme du style"([1]).

2)- Le deuxième argument, à savoir, le fait qu'Aristote mentionne le livre dans d'autres écrits, est avancé par Ammonius, David et Simplicius. Quoique certains chercheurs eussent nié qu'Aristote cite les *Catégories* en tant qu'ouvrage spécial et distinct, il est certain qu'il renvoie à la théorie exposée dans le livre des *Catégories*. "Sans sortir du cercle même de *l'Organon* on pourrait y citer plus de vingt passages où la théorie des *Catégories* est rappelée, et qui, sans elles, seraient tout-à-fait inexplicables. Il est inuile de les rapporter tous", remarque Barthélémy Saint-Hilaire, qui se contente d'en mentionner deux:

a) *Topiques*, livre I, chapitre 9, page 103 b, 22;

b) *Topiquas*, Livre II, chapitre 2, page 109 b, 19.

En dehors de *l'Organon*, il renvoie à *De l'Âme* (livre II, Chapitre 5, page 417 a 1), comme étant le passage le plus apte à être considéré comme une référence aux *Catégories*. Zeller ajoute: *De Anima* I 1, 5, 402 a 24; 410 a 14; *Analyt. Priora* I, 37; *Et. Nicom* II, 1.

3)- Ammonius, David et Simplicius affirment aussi que sans les *Catégories*, la phiłosophie d'Aristote serait en quelque sorte sans tête, 'αϰε'Φαλοs[2]; "et cette observation est parfaitement juste", remarque Barthélémy Saint-Hilaire(3).

---

1)- Barthélémy Saint-Hilairé: *De la logigue d'Aristote* I, page 38-Paris 1838.

2)- Eliae (olim David) *in Categorias...* p. 133, 1 18. Edition Ad. Busse, Berlin 1900; Simplicius, p. 18, 1. 15. Edition C. Kalbfleisch, Berlin, 1907.

3)- Barthélémy Saint Ḥilaire: *De la logique d'Aristote*, I, p. 51 Paris, 1838.

traduit en arabe du 12ème au 15ème *maqâlah*"(1).

b) Introduction à la logique, un *maqâlah* "où il expose les choses dont les élèves ont besoin et qui leur sont utiles dans la science de la démonstration"(2).

c) *Maqâlah* sur le nombre des (figures des) syllogismes.

d) Le deu ième livre des livres logiques d'Aristote qui est intitulé *Peri Hermeneias*; trois *maqâlahs*. "Ḥunain dit qu'il en a trouvé une copie incomplète" (*Ibidem*, tome I, p. 101).

C'est à propos du livre des *Catégories* que notre auteur discute le problème de l'authenticité. Voici ce qu'il dit: "Que ce livre est d'Aristote, cela se prouve, *primo* par son style (نمط كلامه), *secondo* par le fait qu'il le mentionne dans un certain nombre de (ses) livres, *tertio* par l'ordre de (son) art (de philosophie), car si Aristote ne l'avait pas composé, son art (la philosophie) ne serait pas complet, *quarto* et par le témoignage des commentateurs dignes de foi, témoignage qui remonte jusqu'à Théophraste et Eudème qui l'ont connu" (f. 3 b).

Voilà quatre preuves fournies par notre auteur pour établir l'authenticité du livre des *Catégories* d'Aristote. Si on cherche leur source, nous la trouvons dans les commentaires d'Ammonius, de David l'Arménien et de Simplicius:

1)- En effet, nous trouvons le premier argument chez David l'Arménien, qui dit, en parlant du livre des *Catégories*: "Ce livre est bien d'Aristote, car il a subi l'examen des interprètes attiques qui l'ont reconnu pour authentique"(3). Barthélémy Saint-Hilaire ajoute: "on ne peut guère douter que

1) - Ibn Abî Uṣaibi 'ah: *Ṭabaqâtal-Aṭibbâ*, I, P. 100-Le Caire, 1882.

2) - *Ibidem*, tome I, page 101.

3) - David *in Categ.* Manuscrit n° 1939, Bibliothèque nationale, Cap. 11, p. 133 de l'édition de Busse, Berlin 1900.

de tout cela, du reste, n'était destiné à la publicité. Plus loin, Galien parle des commentaires sur les *Catégories* qu'il avait composés pour ses amis([1]).

Nos sources arabes attribuent à Galien, en logique, les livres suivants:

a)-Le livre de la Démonstration *(al-Burhân)* en quinze livres *(maqâlahs)*: "il a pour but dans ce livre de montrer la méthode par laquelle on démontre ce qui peut être prouvé nécessairement". Ce fut le but d'Aristote dans son quatrième livre de logique. Ḥunain dit: "jusqu'à aujourd'hui personne de notre temps n'est parvenu à posséder une copie complète en grec du livre de la *Démonstration*". Gabriel (ibn Bakhtîshû') a déployé beaucoup d'efforts pour l'obtenir. Moi aussi (c'est-à-dire Ḥunain ibn Isḥâq) je l'ai cherché par tous les moyens; je voyageais à sa poursuite, dans les terres de Djazîrah, toute la Syrie, la Palestine et l'Egypte jusqu'à l'Alexandrie; mais je n'en ai trouvé que la moitié à peu près à Damas; et encore ce sont des *maqâlahs* (livres) sans suite et pui ne sont pas complets. Gabriel aussi en avaqit trouvé des *maqâlahs* qui ne furent pas tous les mêmes que ceux que j'ai trouvés. Ayyûb (al-Ruhâwi) a traduit pour lui (Gabriel) ce qu'on en a trouvé. Mais moi je ne voulais pas en traduire avant d'en compléter la lecture, tant qu'ils furent désordonnés et incomplets et parce que j'avais l'espoir de trouver le texte entier du livre. J'ai traduit ensuite en syriaque ce que j'en ai trouvé: c'est un petit morceau de la deuxième *maqâlah*, la plus grande partie de la troisième, et la moitié environ de la quatrième à son début et la neuvième, moins une partie à son début qui fut perdue. Quant aux autres *maqâlahs* on les a trouvés jusqu'à la fin du livre, à l'exception de la quinzième dont la dernière partie est incomplète. "'Isâ ibn Yaḥyâ a traduit ce qu'on avait trouvé du 8ème au 11ème *maqâlah*; Isḥâq ibn Ḥunain a

---

1)- Galien: Περι' τω̃ν ι'δι'ων βιβιλιω'ν γραΦη' Chapitre II-Cité et traduit par J. Berthélémy Saint-Hilaire: *"La logique d'Aristote"*. tome I, pages 44-45. Paris 1838.

b) Pour le *de Interpretatione*: Alexandre d’Aphrodise *(al-Fihrist* précise: on ne l’a pas trouvé ولم يوجد*)*, Jean Philopon, Jamblique, Porphyre, Stephane (Des résumés جوامع ; *al-Fihrist* remarque: وهوغريب غيرموجود (cet ouvrage) est curieux; et on ne le trouve pas”), Théophraste et Galien.

c) Pour les *Premiers analytiqnes*: Alexandre d’Aphrodise (jusqu’aux figures catégoriques: deux commentaires, l’un est plus complet que l’autre), Thémistius (en trois *maqâlahs*), Jean Philopon (jusqu’aux figures).

d) Pour les *Seconds analytiques*: Thémistius (complet), Alexandre d’Aphrodise (*al-Fihrist* ajoute: on ne l’a pas trouvé ولم يوجد), et Jean Philopon.

Le commentaire dont nous parlons réfère:

a) aux commentateurs d’Aristote (f. 15 b) en général;

b) à Galien (f. 17 a);

c) à Théophraste (f. 67 b, 91 b, 94 a);

d) à Eudème (f. 67 b, 94 a);

e) à Thémistius (91 b);

f) à Jean Philopon (166 b).

En ce qui concerne Galien, nous savons d’après ce qu’il dit lui-même. que parmi ses ouvrages qui ont péri dans l’incendie de 173, “il y avait trois livres sur le traité d’Aristote περι′ ‘ερμνι′εας; quatre sur le premier ouvrage relatif aux syllogismes, et un nombre égal sur le second qui traite du même objet.” Aujourd’hui, l’usage général veut qu’on intitule celui-là: *Analytiques Premiers*, de même que l’autre, qui traite de la démonstration: *Analytiques Seconds*. Aristote lui-même cite les premiers *Analytiques* comme les ayant personnellement écrits sous ce titre: *du Syllogisme*, et les seconds sous celui-ci: *de la démonstration*. Des commentaites que j’ai faits sur ces ouvrages, on a sauvé les six livres sur les *Premiers Analytiques* et les cinq sur les *Seconds*. Rien

beaucoup de commentateurs grecs de celui-ci commençaient leurs commentaires par la discussion de l'authenticité des livres aristotéliciens qu'ils commentaient. Si Alexandre d'Aphrodise ne fait qu'effleurer la question, ce sont surtout les commentateurs du cinquième siècle qui l'ont discutée à fond et ont établi comme règle générale d'examiner l'authenticité des textes qu'ils expliquaient: Ammonius(1), dont nous avons encore des commentaires sur les premiers traités de *l'Organon*; Syrien, qui, au commencement du Vème siècle, commenta les *Catégories* et le de *Interpretatione*; et David l'Arménien(2) (m. vers 500 aprés Jésus-Christ), dont il nous reste encore deux commentaires grecs sur *l'Isagogé* de Porphyre et les *Catégories*. Au VIème siècle. nous trouvons Simplicius, dont le commentaire sur les *Catégories* renferme de précieux renseignements historiques; puis Jean Philopon, dont les commentaires sur les *Catégories*, le de *Interpretatione*, les *Seconds analytiques* sont justement célèbres. Les sources arabes(3) connaissent tous ces commentateurs et y ajoutent beaucoup d'autres:

a) Pour les *Catégories*: Porphyre, Stéphane d'Alexandrie, Elias, Jean Philopon, Ammonius, Thémistius, Théophraste, Simplicius, Jamhlique et Théon.

(1) Il nous reste de lui un commentaire sur les *Catégories* et un autre sur le *de Interpretatione*, quoique Brandis (*Mémoire sur la suite de l'Organon*, p. 287) soulève des doutes sur l'authenticité du premier préferant l'attribuer à Philopon.

(2) Voir sur lui: Nuemann: *Mémoires sur la vie et tes ouvrages de David l'Arménien*, Paris 1729.

Ses deux commentaires sont publiés dans le tome XVII des *Commenraria in Aristotelem graeca*, par Adolphe Busse. Berlin, 1931; l'éditeur attribue le commentaire sur les *Catégories* à Elias, tandis qu'il édite dans la seconde partie de ce même tome XVIII: Davidis *prolegomena* et in *Porphyrii Isagogen Commentarium*, Berlin, 1904.

(3) *Al-Fihrist* d'Ibn al-Nadîm, p. 248 - 249 édition Flügel; repris par Al - Qifṭî, pp. 35 - 36.

UN COMMENTAIRE INCONNU SUR "L'ORGANON" d'ARISTOTE

Durant mes pérégrinations en Inde, j'eus le bonheur de découvrir un précieux manuscrit arabe, qui contient, parmid'autres traités philossophiques, un commentaire sur les quatre premiers livres de *l'Organon* d'Aristote, à savoir: les *Catégories*, le de *Interpretatione*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*. Ce commentaire couvre quatre cent pages; il est conçu sous une forme qui est à mi-chemin entre le commentaire *(tafsîr)* et la paraphrase. Par là il diffère des *Paraphrases*(1) (talkhîṣ) d'Ibn Rushd et des *Commentaires* (tafsîr) d'Ibn Rushd, d'Abî al-Faraj ibn al-Ṭayyib(2) comme de celui d'al-Fârâbi sur le de *de Interpretatione*(3).

Voici les traits essentiels de ce commentaire: I-D'abord, c'est le seul ouvrage, que je sache, qui discute la question de l'authenticité de *l'Organon* d'Aristote: ni al-Fârâbî, ni Ibn Rushd n'ont soulvé cette question, pourtant tant débattue par les commentateurs d'Aristote. L'auteur la traite comme étant l'un des huit points qu'on a l'habitude de traiter au début d'un livre (f. 44 a). Depuis qu'Andronieus de Rhodes (premier siècle après Jésus-Christ) éleva des doutes sur l'authenticité de certaines parties de *l'Organon*,

---

(1) *Talkhîs kutub Arisṭû al-Manṭiqiyyah,* Manuscrits: a) Dâr al-Kutub au Caire, n° 9 de la section *al-manṭiq wa âdâb at-baḥth* : b) Leiden. Cod. 1991 ; c) Laurenziano à Florence, CLXXX, 54.

(2) Manuscrit à Dâr al-Kutub au Caire, Im *Ḥikmah*.

(3) Manuscrit à Topkapu Ahmed III, à Istanbûl; édité par Wllhelm Kutsch et St. Marrow, Beyrouth, 1960.

UN COMMENTAIRE INCONNU SUR "L'ORGANON" d'ARISTOTE

par le prof.

'ABDURRAHMÂN BADAWÎ

[illegible]

définitions des chapitres entiers où il a donné la définition, et parfois l'explication détaillée d'une grande quantité de termes philosophiques, ce qui est complètement nouveau dans les ouvrages de logique: 15 termes de la métaphysique, 55 de la physique, et 6 des mathématiques. On peut considérer cette partie comme un ouvrage indépendant ressemblant aux *Ḥudūd* d'Ibn Sīnā et *Taʿrīfāt* de Ǧurǧānī.

Par conséquent le *Miʿyār* n'est pas exclusivement voué aux questions de logique, mais aussi, dans une large mesure, aux autres thèmes philosophiques.

* * *

Gazzālī est généralement bien connu pour son art d'exposer. Il excelle dans l'analyse et la simplification des idées, surtout il sait choisir des exemples clairs et précis(³), de sorte qu'il est aisé de comprendre ses ouvrages et de les suivre.

Toutefois, le *Miʿyār* dans certains passages ne présente pas la vigueur

(1) p. 308-309.
(2) p. 308.
(3) p. 308-309.

d'expression et la clarté de style propre à l'auteur, si bien que leur intelligence en souffre à cause d'une extrême concision.

Aussi quelques passages de ce livre demeureraient-ils peut-être incompréhensibles si nous ne possédions les oeuvres d'Ibn Sînâ (source principale à laquelle a fréquemment puisé Gazzâlî), ou les ouvrages des autres auteurs postérieurs à Gazzâlî.

Quelquefois, les pronoms ne correspondent pas avec leurs antécédents, et même, dans certains cas, il y a des pronoms sans aucun antécédent.

Dans son étude concernant l'analogie on voit fréquemment des exemples juridiques, et même il cite l'opinion d'abu Ḥanîfa([1]).

Dans le livre de syllogisme, il prend *hamr* comme moyen terme, "enivrant" comme petit terme, et "illicite" comme grand terme. Et à l'aide de ces trois termes, il donne les exemples des quatre modes concluants de la première figure du syllogisme([2]).

* * *

Vers la fin de son ouvrage([3]), l'auteur a consacré à l'étude de la définition des chapitres entiers où il a donné la définition, et parfois l'explication détaillée d'une grande quantité de termes philosophiques, ce qui est complètement nouveau dans les ouvrages de logique: 15 termes de la métaphysique, 55 de la physique, et 6 des mathématiques. On peut considérer cette partie comme un ouvrage indépendant ressemblant aux *Kitâb al Ḥudûd* d'Ibn Sînâ et *Ta'rîfât* de Gurgânî.

Par conséquent le *Mi'yâr* n'est pas exclusivement voué aux questions de logique, mais aussi, dans une large mesure, aux autres thèmes philosophiques.

* * *

Gazzâlî est généralement bien connu pour son art d'exposer. Il excelle dans l'analyse et la simplification des idées, surtout il sait choisir des exemples clairs et précis([4]), de sorte qu'il est aisé de comprendre ses ouvrages et de les suivre.

Toutefois, le *Mi'yâr* dans certains passages ne présente pas la vigueur

(1) p. 169-177.

(2) p. 149.

(3) p, 265-348.

(4) Sur ce point Mawlânâ Ğalâl ad - Dîn lui ressemble extrêmement.

un instrument par lequel on peut connaître les procédés de la dialectique, et les procédés de la démonstration réelle. Nous avons consigné cette science dans deux ouvrages *Mihakk an-Nazar* et *Mi'yâr al 'Ilm,* de telle façon que les juristes et les théologiens ne peuvent pas en trouver de pareils"(1).

Plus on avance dans la lecture du livre, plus on rencontre des exemples juridiques, et même il y a des pages qui ne sont pas rares, où seuls les problèmes juridiques son étudiés.

Voici quelques exemples se rapportant à la théologie ou aux sciences juridiques:

A propos de l'étude de l'universel, il pose cette question: "Est-ce que dans la langue arabe le mot singulier introduit par *al* implique l'exhaustivité ou non?" Il répond affirmativement et prouve sa réponse par le raisonnement(2).

En étudiant les accidents, il indique que les théologiens les nomment accessoires de la création(3).

A la page 102, il dit que les juristes appellent la différence spécifique *iḥtirâz* (exclusion).

Comme proposition conditionnelle, il donne comme exmeple: "Si le monde est créé, il a un créateur"(4).

En parlant de la proposition conditionnelle disjonctive, il indique aussi le nom *sabr wa-taqsîm* qu'elle porte chez les théologiens(5).

---

(1) *Ǧawâhir al Qur'ân,* (Egypte. $\frac{1352}{1933}$). p. 26.

(2) voir p. 75. 76, 77, 117.

(3) p. 95.

(4) p. 110.

(5) p. 111.

divers sujets et l'application de la logique aux différentes sciences, donnant les équivalents des termes logiques en théologie, jurisprudence et grammaire.

Grâce à une vaste culture générale, il a puisé aux différentes sources pour illustrer sa logique. Par exemple aux pages 51, 52, où il étudie la métaphore, il cite en exemple des proverbes et expressions de la langue arabe, ainsi que des versets coraniques.

Mais l'originalité essentielle de ce livre consiste en ce que dans la plupart des cas, l'auteur, outre l'exemple habituel des logiciens, a essayé de donner un exemple tiré de la jurisprudence.

Il précise lui-même qn'on peut se servir de cc livre et dans les scicnces rationnelles et dans les sciences juridiques, puisque le procédé de l'étude des questions scientifiques (critique et condition) ne diffère en rien du procédé des sciences juridiques, sauf dans les données et les matières(1).

Et comme à notre époque-dit-il-les gens d'étude se sont détournés des diverses sciences vers les sciences juridiques, et même se sont bornés exclusivement à celle-ci, nous avons pris comme exemple, dans ce livre, des exemples juridiques, ce qui augmentera son utilité(2).

A ce point de vue, c'est une œuvre importante, unique, parmi toutes les œuvres de logique, pleine de nouveauté et d'initiative.

Gazzâlî lui-même connaît bien l'importance de son travail et il l'apprécie à sa juste valeur dans certains autres ouvrages. Par exemple dans le *Ǧawâhir al-Qur'ân*, il écrit: "pour cette science, à savoir la théologie, il y a

(1) C' est-à-dire la forme et la règle du raisonnement dans les sciences théoriques sont les mêmes que celles des sciences pratiques; mais la matière dont on se sert dans ces sciences n'est pas la même.

(2) p. 60-61.

main en main, parce qu'elle avait besoin d'être retouchée, corrigée; je devais y ajouter et en retrancher... les circonstances m'en ont empêché. Si la mort tarde à venir, et si rien ne m'en empêche plus, et si je fais les corrections à faire, tu y trouveras ce dont tu auras besoin"([1]).

- *Importance et originalité du Mi'yâr.*

Dans le domaine des thèmes de logique, on ne peut voir beaucoup de nouveauté ni d'initiative dans les ouvrages de Gazzâlî([2]), puisqu'en suivant Ibn Sînâ et en empruntant à ses œuvres, comme la plupart des logiciens musulmans, il a cité les règles et les formules de la logique aristotélicienne, et même le plus souvent il a pris comme exemple les mêmes que ceux donnés par Ibn Sînâ.

Maqâṣid est une traduction et adaptation du "Dâneš namé" (Le livre de Science)([3]).

De même dans le *Mi'yâr*, l'auteur s'est toujours reporté aux ouvrages d'Ibn Sînâ tels que: *Šifâ*, *Išrât*, *Nağât*, *Manṭiq al-Mašriqiyyîn*, auxquels il a emprunté les thèmes de logique du présent ouvrage.

Mais il ne s'est pas contenté d'y citer uniquement ce qui se rapporte à la logique. Il s'est distingué des autres logiciens par le développement des

(1) *Miḥakk an – Naẓar*, p. 133. Nous avons emprunté la traduction à M. F. Jabre: "La Notion de certitude selon Ghazâlî," (Paris, 1959) p. 105.

(2) La plupart des logiciens musulmans ont estimé que la logique d Aristote est une science absolument parfaite: Aristote écrivait (Organon VI, p. 137, 138, 139) suivant Ibn Sînâ qu'il avait découvert le premier les règles du syllogism; et il se pouvait done qu'il y eût certaines modifications à apporter, certains sujets à développer par les savants qui l'étudieraient ultérieurement. Mais s'adressant à ses étudiants, ibn Sînâ leur fait remarquer combien la logique d'Aristote était parfaite, puisque personne durant les 1330 années écoulées n'avait pu ajouter quoi que ce soit à son ouvrage. (*Sifâ', Al Fann as – Sâbi, – Al– ğumla al – 'ûlâ*).

(3) Traduit en français par M. Ashnâ et H. Massé – Paris 1955.

a utilisé les termes que les philosophes eux-mêmes ont adoptés par convention.

- *La date de la composition.*

Massignon soutient que *Mi'yâr* est un des ouvrages tardifs et le place au début de la "dernière période" de la vie de Gazzâlî (495-505), après son retour a Ṭûs(1).

Mais selon M.M. Bouyges:

Entre l'achèvement du *Tahâfut* et le départ pour la Sire, s'écoulèrent dix mois de l'année 488 et c'est là qu'il faut placer d'abord le *Mi'yâr. al-'Ilm*(2).

L'auteur lui-même précise que cet ovvrage est précédé du *Tahâfut*(3). et doit être completé par le *Mizân al-'Amal*(4).

Donc sa composition doit être entre celle du *Tahâfut* et celle du *Mizân al-'Amal*(5).

Simultanément au Mi'yâr il composait son autre ouvrage de logique intitulé "*Miḥakk an-Naẓar*", plus simple, plus résumé que celui-là. Après que le *Miḥakk* fut publié, le *Mi'yâr* eut encore besion d'être révisé et amélioré:

A la fin du *Miḥakk*, l'auteur s'adresse à son lecteur en ces termes: "... J'ai consigné certains de ces détails dans le livre du "critère des connaissances", mais je n'ai pas montré cette copie et elle n'a pas passé encore de

(1) Essai de chronologie des œuvres de Al - Ghazâlî, par M. Maurice Boyges. (Beyrouth, 1959) p. 25.

(2) Ibid. p. 25.

(3) *Mi'yâr*, p. 60.

(4) *Ibid.* p. 348

(5) Dans le *Mizân al – 'Amal*, (Le Caire 1342) il mentionne plusieurs fois le nom du *Mi'yàr:* pp. 3, 28, 56, 64, 153, 156.

Afin de parvenir à la vérité il s'efforçait toujours de trouver un critère infaillible.

La première question posée dane le *Qistâs* est celle-ci: "Quelle est donc la norme de la connaissance vraie? Est-ce celle de l'opinion et de l'analogie? Mais elles sont l'objet de contradiction et d'équivoque extrêmes, c'est pourquoi le désaccord règne parmi les hommes"(1).

Enfin, il découvrit ce critère dans la logique, et de là il donna le nom de *Mi'yâr al-'Ilm* (critère de la science) à cet ouvrage, et le nom de *Miḥakk an-Naẓar* (pierre de touche de la réflexion) à un autre. et le nom de *Al-Qistâs al-Mustaqîm* (la balance qui pèse correctement) à un troisième qui concerne les démonstrations dont la source est uniquement le Coran; bien que dans ce dernier le maître ait renoncé à la terminologie de la logique et même évité d'employer le mot de "manṭiq" (la logique)(2).

C'est dans l'introduction du *Qistâs* qu'il donne une explication intéressante et très détaillée des différentes sortes de balance.

MI'YÂR AL-'ILM

- Le but de la composition.

Nous venons d'expliquer la raison de l'appellation de *Mi'yar al-'Ilm*, mais la composition, comme l'auteur le cite lui-même dans son introduction(3) répond aux deux buts suivants:

1°/ Faire comprendre les procédés de la pensée et de l'étude, et éclairer les voies des syllogimes et les passages du connu vers l'inconnu.

2°/ Expliquer la terminologie employée dans le *Tahâfut* où le maître

(1) *Al-Qistâs al-Mustaqîm,* Traduction Chelhot Victor (Damas, 1955-7). p. 43.

(2) *Ibid,* p. 10, les notes.

(3) pp. 58-60.

Quant à l'imagination, elle ne peut pas concevoir un être sans le placer dans une direction déterminée, ou sans lui attribuer une relation conjonctive ou disjonctive avec l'univers.

Donc, les connaissances acquises par l'intérmediaire des sens et de l'imagination sont sujettes à erreur.

Il faut remercier Dieu qui nous a octroyé la raison, qui nous préserve de l'égarement et qui nous sauve des ténèbres de l'ignorance.

Afin de se préserver des faux jugements de ces deux mauvais juges, il faut se conduire selon les règles de la raison en se servant des lois de la logique(1).

De même dans l'introduction de *"al-Mustaṣfâ"*, il écrit: "la logique est l'introduction de toutes les sciences et celui qui ne l'étudie pas parfaitement ne peut absolument pas avoir confiance dans ses connaissances"(2).

Bref, la logique nous trace la juste voie de la pensée enseignant une méthode dont l'application permet à l'esprit d'établir les définitions parfaites et les raisonnements corrects, et de découvrir les inconnues cherchées à partir des données connues.

Donc, la logique est une balance(3) par laquelle on soupèse les différentes connaissances et on distingue le vrai du faux.

Comme on le sait, après avoir approfondi les doctrines des différentes écoles, Gazzâlî fut en proie au doute et pendant un cetain temps resta sceptique (comme ce fut le sort de Déscartes, le père de la philosophie moderne, quelques siècles après lui).

(1) pp. 61 - 67

(2) Al-Mustaṣfâ (le Caire $\frac{1356}{1937}$). p. 7.

(3) La même comparairon: Avicen, Le Livre de Science (=Dânis nâmé); Traduction M. Achnâ et H. Massé, Paris 1955. p. 25-Sifâ, Logique, La Démonstration (édit, critique. Dr. Madkour, Le Caire 1954) p. 6

cesse le miroir de la raison, nous avons composé cet ouvrage comme critère pour contrôler la pensée et pour guider la démarche de l'esprit à partir du connu vers l'inconnu cherché, et comme balance devant servir à peser les arguments dans la discussion et la réflexion.

Donc, le rapport de cette science avec les preuves de la raison, est le même que celui de la métrique avec la poésie, et celui de la grammaire avec le discours(1); et de même qu'on ne peut distinguer les vers fautifs des vers reguliers que par la balance de la métrique, on ne peut distinguer les raisonnements corrects des faux raisonnements que par ce livre, et chaque étude qui n'est pas pesée par cette balance est susceptible d'erreur.

Enfin, il cite les objections de ceux qui prétendent que la logique est une science superflue, et que la raison seule suffit pour connaître la vérité, sans avoir aucun besion de la logique.

Pour réfuter cette doctrine, l'auteur explique les trois juges dans l'esprit humain: la sensation, l'imagination et la raison(2).

Parmi ces trois juges, seule la raison présente des jugements justes auxquels on peut se fier.

Mais l'homme au commencement de sa vie a une tendance naturelle à accepter les jugements de la sensation et de l'imagination, puisque ses premières connaissances en previennent; de ce fait, sensation et imagination dominent l'homme. Par la suite, il lui sera difficile de se soumetre aux jugements de la raison, bien que les jugements des sens soient erronés d'une façon évidente dans certains cas.

(1) Emprunté à Fârâbî: *Iḥṣâ' al-'Ulûm*, (Edition critique, 'utmân, Amîn, 2e édition) p. 54 - Naǧât (le Caire 1938) p. 6. Abû Ḥayyan Tawḥîdî dans son ouvrage «*Muqâbasât*» a consacré un ehapitre particulier aux points de ressemblance et de différence entre la logique et la grammaire. «*Muqâbasât*», (Egyptc. 1347) p. 169

(2) p. 62

Cela étant, ces deux sciences en elles-même ne sont pas interdites(1), mais par crainte des inconvénients qui en résultent, elles ne sont pas permises au vulgaire ni aux simples pour éviter qu'ils ne s'intéressent à la philosophie(2). Car nous voyons que la plupart des gens se consacrant à ces sciences aboutissent à des hérésies. Donc on défend ces sciences aux gens naïfs, comme on défend à l'enfant d'aller au bord de la rivière de peur qu'il n'y tombe, et comme on défend à un nouveau musulman de fréquenter les incrédules de peur qu'il ne s'attache à eux(3).

Mais pour les chercheurs et les savants, hommes de religion, l'étude de la logique tient la première place et compte parmi les sciences les plus nécessaires.

Dans le préambule du *Mi'yâr*(4) le maître consacre une étude très détaillée à la nécessité, à l'importance de la logique et à l'exposé des motifs qui l'ont guidé dans la composition de cet ouvrage. En voici le resumé:

Etant donné que les sciences ne sont pas innées chez l'homme, il est contraint de les acquérir par la voie de l'étude; et il est évident que pour étudier les sciences et parvenier à la vérité, il faut choisir une méthode convenable et une voie juste; puisqu'en suivant une voie quelconque, on n'est pas sur de ne pas s'égarer, de ne pas s'écarter du chemin et de ne pas être trompé par un mirage.

Or, puisque les possibilités d'erreur sont multiples dans l'acquisition des sciences et que les illusions trompeuses de l'imagination ternissent sans

(1) Et c'est pourquoi les juristes selon lesquels l'étude de la logique est illicite (comme Ibn Qayyim et Ibn Taymîyya) ont violemment attaqué Gazzâlî.

(2) *Al – Munqid*, p. 93.

(3) La même comparaision, *Iḥyâ' Ulûm ad-Dîn*, p. 18.

(4) Edition critique Dr. Solaymân Donyâ, (le Caire $\frac{1379}{1960}$). p. 59-68.

Premièrement: celui qui s'adonne aux mathématiques est séduit par la fermeté de ses principes et de ses formules tranchantes et exactes; par suite il croit que toutes les sciences des Anciens possèdent ce même caractère de fermeté, alors qu'il n'en est rien. Il adopte donc progressivement une attitude de confiance à l'égard de la philosophie, et quand il en arrive à étudier des pensées de philosophes en contradiction avec la religion, il croit que leurs preuves ont la même fermeté, la même exactitude que leurs preuves en mathématiques, alors que les preuves des anciens philosophes en mathématiques sont démonstratives, mais dans la théodicée, approximatives. Et c'est pourquoi il n'est pas rare que l'étudiant en mathématiques se détourne de la religion et s'éloigne de la croyance.

Le deuxième danger provient de ce que, quelquefois, des religieux ignorants nient et rejettent les réalités mathématiques et, en conséquence, celui qui s'occupe de philosophie croit que l'Islâm est contre des réalités prouvées par la raison(1).

Pour ce qui est de la logique, c'est une science qui établit des règles pour définir et démontrer, règles dont se servent également les logiciens et les théologiens.

Les deux dangers précités menacent également la logique:

En logique, les philosophes ont posé des conditions rigoureuses pour la démonstration, mais en arrivant à la théodicée, ils les négligent grandement.

Ainsi il se peut que l'étudiant en logique se trouve abusé, croyant que les questions métaphysiques sont prouvées suivant ces conditions rigoureuses, ce en quoi il se trompe.

(1) *Ibid*, p. 91

L'avantage du *Mi'yâr al-'Ilm* de Gazzâlî que nous étudions dans le présent article, consiste dans le fait que l'auteur contrairement à ses prédé-cesseurs, n'a pas cherché à trop résumer la question, et à exposer les idées sans developpement.

Mais le plus grand avantage, et qui le rend unique parmi tous les-ouvrages de ce genre, est que l'auteur y a suivi une méthode différente de celle qu'il avait dans le *Maqâṣid,* et qu'il s'est écarté de la manière habitu-elle des logiciens pour donner des exemples juridiques tout-à-fait nouveau en logique.

Etant donné que le *Mi'yâr al-'Ilm* est l'ouvrage le plus détaillé de Gazzâlî sur la logique, exposons d'abord l'opinion de l'auteur concernant la logique:

LA LOGIQUE CHEZ GAZZÂLÎ:

On sait que Gazzâlî a refuté vigoureusement la philosophie, surtout la métaphysique proprement dite (théodicée), et qu'il a considéré cette étude comme illicite religieusement. Ses luttes contre la philosophie apparaissent explicitement dans ses deux oeuvres bien connues: *Tahâfut al-falâsifa,* et *Al-Munqid min aḍ-Ḍalâl*(1).

Toutefois Gazzâlî estime que parmi les sciences philosophiques, il en existe deux qui ne sont pas en contradiction avec la religion: les mathéma-tiques et la logique.

Les mathématiques comprennent l'arithmetique, la géometrie. l'astro-nomie, lesquelles ne s'opposent pas à la religion, puisque toutes les règles mathématiques sont basées sur la démonstration qu'on ne peut nier.

Mais, pourtant, les mathématiques sont la source de deux dangers:

(1) *Al Munqid min-aḍ-Ḍlâl,* (Damas $\frac{1352}{1934}$) p. 23.

La logique formelle aristotélicienne, une fois traduite en arabe, a excité l'admiration de la plupart des savants musulmans et a été, de tout temps, chez eux l'objet d'une grande vogue. Ce sont surtout les philosophes et les théologiens qui lui ont accordé une place à part.

La logique était considérée comme le seul instrument permettant de distinguer le vrai du faux.

Peu à peu de nombreux livres annotés et commentés à l'infini furent consacrés à ce sujet, en persan et en arabe. Savants et philosophes ne se sont jamais lassé de débattre eette question.

Mais à lire leurs oeuvres, on s'aperçoit vite qu'aucune n'est exempte d'obscurité, ni même de complexité. L'auteur cherche souvent à exprimer le maximum d'idées possibles en un nombre restreint de mots, pour permettre à d'autres savants de développer son ouvrage par des commentaires.

On raconte que Mawlâ Saʿd Taftâzânî disait qu'il paierait une pièce d'or pour chaque mot qu'on pourrait supprimer de son livre intitulé: *Tahdib-al-Manṭiq wa-l-Kalâm* sans nuire à l'intclligence des phrases! En effet, cet ouvrage est la concision même.

Par ailleurs, le trait caractéristique et étonnant de la plupart des livres de logique est de présenter ordinairement le même type d'exemples, sans que l'auteur fasse tant soit peu d'effort pour les changer, oubliant que les exemples variés et nombreux rendent la question beaucoup plus compréhensible; car plus on voit les nombreuses extensions d'une idée, plus elle devient claire.

Ghazzâlî et le Mi'yâr-al-'Ilm

par

Mohammad Khânsârî

Université de Téhran

méthodes d'induction que l'on peut comparer à celles d'un Bacon ou d'un J.S. Mill[1].

Dans leur polémique continuelle entre sectes et entre partisans des différents systèmes juridiques, les Musulmans ont été amenés à élaborer une "science des règles de la recherche et de la discussion" *('Ilm adâb al bahth wal monâẓara)*. Cette science remonte au XIè siècle, elle a été fondée par al-Bazdawi († 1090) et developpée par la suite[2]. Elle a pour but, comme l'indique son nom, de fixer certaines règles qui servent dans la discussion pour échapper à sa longueur ou à sa brièveté. Elle s'occupe de la définition, de la division et du raisonnement[3]. Elle cherche surtout à éviter les sophimes et les jeux des mots. Voilà encore une parenté entre la science arabe de Jadal et la vieille *Topique* grecque d'Aristote.

I. MADKOUR

1- Madkour, : L'*Organon*, pp. 256-262-265, Nashshar, *op. cit.*, p. 84-100.

2- Ibn Khaldoun, *Mogaddima*, Le Caire. 1967, t. III, p. 1168.

3- Mar'ashli, *Kitab al waladiyya*, Le Caire 1911, Hussein Wâli, *al-mujazli fi 'ilm adab al Bahth*.

la vieille objection soulevée contre Aristote et son syllogisme. Sans mentionner le paralogisme: *"Muṣadara ʿala al-matlûb"* (Pétition de principe), il en donne le sens. De plus, pourquoi exige-t-on deux prémisses pour former un syllogisme? D'une seule on peut tirer une conclusion[1]. Ibn Taymiyya avoue qu'il a appris cette idée d'un penseur chiʿîte du Xè siècle, Hassan Ibn Mussa al-Nubakhtî; Enfin il refuse le syllogisme, l'analogie et l'induction qui sont les trois sortes du raisonnement reconnues par Aristote et ses disciples arabes. Il cherche à les remplacer par d'autres moyens de démonstration auxquels nous ne nous arrêtons pas[2].

La logique d'Aristote a subi plusieurs critiques dans l'antiquité et dans le temps moderne· Celle d'Ibn Taymiyya est sans doute la plus longue et la plus détaillée. Il faut noter néanmoins qu'elle contient beaucoup de répétitions et de digressions. Elle n'est pas toujours fondée, elle est plutôt dogmatique que rationnelle. Elle cherche à sauver la dogmatique musulmane des fausses définitions et démonstrations, et par là elle est très troublante. Cependant après elle et malgré elle, la logique aristotelicienne continue comme nous l'avons dit, à être enseignée dans le monde arabe.

***

Pour terminer, nous devons signaler que si les Arabes ont adopté la méthodologie aristotélicienne, ils ont eu une méthodologie propre à eux, aussi bien en jurisprudence qu'en théologie. Dans le domaine du droit Musulman *(al fiqh)*, ils ont fondé une nouvelle science: *"'Ilm 'osûl al fiqh"* (science des principes du droit). Cette science est une méthodologie très riche et assez originale. On y trouve des analyses assez intéressantes des lois et des

1- *Ibid.*, p. 173, 338.

2- *Ibid.*. p. 364 et suiv.

qui avait divisé la logique en deux parties distinctes: la définition et la démonstration[1]. Nous devons remarquer que cette réfutation ne vise pas uniquement Aristote, mais aussi ses disciples arabes, en particulier Ibn Sinâ et Fakhr al-Dîn al-Razî[2]. Elle est aussi liée intimement à la théologie, parce qu'elle rejette la définition et les démonstrations qui ne conviennent pas aux dogmes de l'Islam. Pour Ibn Taymiyya, la révélation est au dessus de la raison.

S'attaquant à la définition, il soulève plusieurs objections, sans nous arrêter à un certain verbiage, nous en donnons seulement deux: Ibn Taymiyya remarque d'abord que la définition véritable *(al-hadd al-ḥaqîqî)* est difficile à faire[3]. Cette remarque a été faite par d'autres, Suhrawardî l'a déjà dite. Ibn Taymiyya ajoute en suite que cette définition est basée sur une distinction fausse de l'essentiel *(al dhati)* et de l'accidentel *(al ʿaraḍi)*. Les logiciens, eux-mêmes, confodent l'essence avec l'accident inséparable *(alʿaraḍ al-lazim)*. Rejetons donc la définition véritable et contentons-nous de la définition nominale *(al-ḥadd al-lafẓi)*[4].

Ibn Taymiyya consacre la majeure partie de son livre à la théorie de la démonstration. Il commence par la proposition, élément principal du syllogisme, et par une dialectique artificielle il refuse sa forme universelle[5]. Si cette forme est refusée, il n'y a plus moyen d'avoir un syllogisme productif. D'ailleurs le syllogisme ne nous apprend rien de nouveau, car sa conclusion est contenue dans ses prémisses[6]. Là, notre dialecticien touche à

1- Ghazali, *Mihakk*, p. 4-6.

2- Ibn Taymiyya, *op. cit.*, p. 141, 390, 450.

3- *Ibid.*, p. 9.

4- *Ibid.*, p. 51-52.

5- *Ibid.*, p. 107-124.

6- *Ibid.*, p. 122, 147.

d'un objet et les avoir tous? Pour définir, il suffit de donner quelques earactéristiques qui expliquent l'objet et la distinguent des autres. Par ce moyen, nous pouvons nous servir facielemnt de la définition dans les différentes sciences[1]. Suhrawardî voit par là le rôle méthodologique de la définition et se place à un point de vue tout à fait moderne. 2° Il connait les quatre formes de la proposition admises par Aristote, mais il préfère l'universelle positive et nécessaire, tout en reconnaissant l'utilité des négatives et des particulières[2]. Il appelle cette universelle "la décisive" *(al Battata)* et cherche à convertir toutes les autres formes en elle, c'est elle qui sert dans la science[3]. Il connaît également les quatre figures du syllogisme, mais d'accord avec Aristote il n'admet pas la quatrième. Pour lui, comme pour le philosophe grec, la première est la plus simple et la plus parfaite, il s'efforce de convertir les deux autres en elle[4]. A part son idée de la définition, Suhrawardî ne s'élogine pas trop du stagirite.

Au contraire, le débat d'Ibn Taymiyya est plutôt destructif, il a pour but de se débarrasser complètement de la logique et des logiciens. Ce grand dialecticien est très véhément, il accable son adversaire par une série d'objection. Il analyse son sujet de différentes façons et à chacune de ses faces il donne des coups mortels. Pour réfuter les logiciens, il compose un livre de 550 pages qui a été reproduit sommairement par Siyûṭî, un siècle et demi plus tard[5]. Ce livre porte sur la définition et la démonstration qui représent, aux yeux d'Ibn Taymiyya, toute la logique. Il suit, en cela, sans doute, Ghazali

1- *Ibid.*, p. 52.

2- *Idid.*, p. 71.

3- *Ibid.*, p. 84.

4- *Ibid.*, p. 100.

5- Ibn Taymiyya, *Ar-Radd 'ala al Mantiqiyyîn*, Bombay, 1949; Siyuti, *Johd al qariḥa fi tajrid al Naṣiḥa*, éd. Nashshar, Le Caire 1947.

auteur du "*Sollam*", a tranché la question. Pour lui l'enseignement de la logique est permis à tous ceux qui ont un esprit mûr et une connaissance suffisante du Coran et du Ḥadith[1]. C'est grâce à cette solution que la logique n'a pas été aussi persécutée que les autres branches de la philosophie. Elle a pu être enseignée jusqu'à nos jours, dans les écoles et les mosquées.

***

VI.- Dire que la logique d'Aristote a joué un grand rôle dans le monde Arabe n'implique pas qu'elle a toujours été adoptée purement et simplement. Au contraire, elle a soulevée des objections et a subi des attaques, pas moins sévères que celles des Soïciens et des sceptiques grecs. Deux grands penseurs musulmans, en particulier, s'en chargent: l'un mystique, Suhrawardî (✝ 1190), communément nommé *al-Sheikh al-maqtûl*, l'autre traditionaliste déclaré, Ibn Taymiyya (✝ 1328) le polémiste acharné.

Ce n'est pas banal qu'un mystique illuministe s'occupe du rationalisme. Mais n'oublions pas que Suhrawardi est un mystique philosophe qui garde une place pour la pensée discursive à côté de la pensée intuitive. C'est par l'illumination, dit-il d'ailleurs, qu'il est arrivé à redresser la discussion. Suhrawardi critique la logique d'Aristote d'une manière assez habile, il accepte sa ligne générale, en rectifiant quelquesunes de ses parties. C'est une critique qui cherche d'après lui à former une logique "plus ordonnée, plus précise et moins difficile à saisir"[2].

Sans entrer trop dans le détail, nous signalons seulement deux points: 1° Suhrawardî remarque que la théorie aristotélicienne de la définition est difficile à appliquer, car elle se base sur l'essence et la quiddité qui sont des notions métaphysiques[3]. Comment peut-on découvrir les caractères essentiels

1- Al-Akhdari, *al-Sollam*, Le Caire 1896, p. 5.

2- Suhrawardî, *Hikmat al Ishraq*, dans *le Commentaire de* Shirazi, éd. Tehran, p. 15-16

3- *Ibid.*, p. 69-63.

Siyûtî, cite en effet encore une phrase attribuée à Shâfi'î († 820) disant que "les Musulmans ne se sont mis en désaccrod que l'orsqu'ils ont abandonné la langue arabe et aimé la langue d'Aristote[1]. Mais là aussi, Shafi'i ne vise que des problèmes théologiques, il fait allusion plutôt à la grande querelle de son temps concernant la création du Coran *(Miḥnat Khalq al Qor'an)*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'à son époque, l'*Organon* d'Aristote était à peine connu.

D'ailleurs Siyûṭî, lui-même, avoue qu'il n'aime pas la logique et qu'il ne l'a jamais connue bien. Il en a même eu une forte déception, il lui arrive de croire qu'il est une autorité en matière du droit musulman, mais ses contemporains ne l'ont pas accepté. Car il ne connaissait pas la logique qui est une condition indispensable pour avoir droit à ce titre[2]. Dira-t-on donc que c'est par vengeance que Siyûtî a fait ce procès.? D'ailleurs, le fait d'imposer cette condition, pour être une autorité juridique, signifie que la logique continue jusqu'au XVIème siècle à jouer son rôle dans la culture arabe.

En réalité, comme nous l'avons déjà dit, Ghâzalî dans son attaque contre la philosophie tenait à sauver la logique. Mais la postérité ne l'a pas suivi fidèlement. Déjà au XIIIè siècle deux grands traditionalistes, Ibn al-Ṣalâḥ († 1245) et son élève Al-Nawawi († 1277) ont interdit l'enseignement de la logique[3]. Bien d'autres ont soutenu au contraire le point de vue de Ghazâlî. Siyûtî cherche donc à appuyer Ibn al-Salâḥ et à prouver l'interdiction qu'il avait lancée[4]. Un logicien algérien du XVIè siècle, al-Akhdarî

1- Siyûṭî, *op. cit.*, p. 15.

2- Siyûṭî, *op-cit.*, p. 1-3.

3- Ibn al-Salâh: *Fatāwā Ibn al Salâḥ,* le Caire, 1930. Il est à remarquer qu'Ibn al-Ṣalâḥ avait commencé. lui-aussi, à apprendre la logique comme Siyuṭi, mais sans succès.

4- Siyuti, *op. cit.*, p. 9.

s'applique à la jurisprudence aussi bien qu'à la théologie. Bien avant Ghâzalî, il a essayé d'expliquer les règles logiques par des exemples tirés de la jurisprudence musulmane[1]. Sa dialectique s'appuie sur des règles d'Aristote, aussi bien que sur celles des théologiens musulmans. Dans son grand ouvrage, *Al-Fiṣal*, Il se sert pour ainsi dire d'Aristote le logicien pour réfuter Aristote le méthaphysicien[2]. Sa dialectique redoutable tire souvent sa force d'une fermeté méthodologique.

V.- Ibn Khaldaûn est, peut être, le premier qui ait connu l'influence de la logique sur les études théologiques musulmane. Il fait remonter cette influence à Imâm al-Ḥaramain qui, d'après lui, introduit pour la première fois la méthodologie aristotélicienne dans les sciences dogmatiques de l'Islam[3]. Dans un article savant de l'Encyclopédie de l'Islam, Macdonald reproduit exactement cette thèse[4]. Nous avons déjà montré la part d'Imam al-Ḥaramain dans l'établissement de la méthode dialectique et dans son application aux recherches théologiques. Mais nous croyons avoir suffisamment démontré qu'Ash'ari est le vrai initiateur de cette méthode qui s'est developpée dans son école par la suite.

Il y en a qui sous-estiment aujourd'hui le rôle joué par la logique d'Aristote dans le monde arabe ou qui le nient complètement[6]. C'est sans doute sous l'influence d'un certain traité d'al-Siyûṭî publié dernièrement et auquel nous avons fait mention auparvant. Mais au fond ce traité ne prouve rien, car il porte surtout sur *'Ilm al-Kalâm* (la théologie), il donne des citations qui s'y opposent et qui interdisent même son enseignement.

1- Ibn Ḥazm, *al-Taqrib lihadd al-Mantiq*, Le Caire 1965, p. 12-17.

2- Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal*, t. 2., p. 3-7.

3- Ibn Khaldoûn, *op-cit.*, p. 406.

4- Macdonald, Art. Kalam dans E.I., t. 22, p. 716.

5- Nashshar, *op. cit.*, p. 68-69.

avec beaucoup de Mo'tazilites et en particulier avec Al-'Allâf[1]. Les Ismâ'iliens, et les Fâtimites en particulier, envoyaieni leurs do'at (propagandistes) un peu partout pour plaider habilement leur cause. Dans toutes ses polémiques, la logique d'Aristote jouait un grand rôle, elle fut applipuée et fortement employée.

Nous devons dire encore un mot d'une sounîte, soeur de l'école Ash'arite et sur laquelle nous sommes mal renseignés. Un bon livre de son fondateur, Abû Manṣûr al-Maturidî († 944) vient de paraître, il s'appelle "*Kitâb al-Tawḥîd.*" Dans ce livre, Maturidî esquisse quelques lignes concernant les sources de notre connaissance et les différentes sortes d'arguments que nous employons[2]. Dans son exposé, il emploie aussi quelques termes philosophiques et logiques, par exemple: la quiddité, l'essence, la substance et l'accident. Ses grands successeurs, comme Abu al-Mo'în al-Nasafî († 1114) dont les écrits théologiques sont encore manuscrits et Najm al-Dîn al-Nasafî († 1142), auteur d'al-'Aqâ'id[3], adoptent la même dialectique que les Ash'arites et se servent beaucoup de la logique aristotélicienne.

Enfin, un grand tradionaliste (Salafî) du onzième S., Ibn Ḥazm († 1062) doit être mentionneé, il était à la fois un logicien et un grand dialecticien. Mal renseigné sur lui, Van Arendonk croyait à tort qu'il avait critiqué et contredit la logique d'Aristote[4]. Comme l'a fait observer Goldziher. on peut affirmer qu'il n'en est rien et qu'au contraire Ibn Ḥazm a beaucoup estimé la logique aristotelicienne[5]. D'après lui, la logique est une espèce de propédentique universelle qui sert à toutes les sciences. Elle

1- Al-Khayyât, *al-Intisâr,* p. 41.

2- Maturîdî, *Kitâb al-TaWhîd,* Beyrouth 1970, p. 3-7.

3- Nasafi, *al-'Aqa'id al. Nasafiyya,* Le Caire 1948.

4- Van Arendonk, art-Ibn Ḥazm dans *Encyclopédie de l'Islam,* t. 11, p. 408.

5- Ibn Ḥazm, *Al-Fisal fi al-Milal wal Nihal,* Le Caire 1928, p. 95.

al-Sâdiq († 765) fut à son temps une autorité scientifique: son savoir était vaste et le respect qu'il a eu était unanime, de la part des sounites aussi bien que des chi'îtes.

On identifie souvent la dogmatique chi'îte et la dogmatique mo'tazilite, mais il y a là une certaine confusion. Les premiers Imâms chi'îtes étaient plutôt des traditionalistes. Ga'far al-Ṣâdiq, lui-même, n'approuvait pas la spéculation théologique, malgré tout ce que la postérité chî'ite lui attribuait[1]. Comme les *Ṣahâba* et les *Tabi'în,* il n'aimait pas les discussions portants sur le problème du libre arbitre ou des attributs divins. Les premiers théologiens chi'îtes, tels que: Hishâm ibn al-Hakam († 767) et son collégue Muhammad Ibn Al-No'mân, étaient en opposition avec les mo'tazilites. Ils professaient un anthropomorphisme qu'aucun mo'tazilite ne peut admettre[2]. Les Ismâ'iliens ont eu une dogmatique qui se rapproche plutôt de la philosophie que de la théologie. Ce n'est que sous la dynastie bowyhide que certaines alliances fut établie entre le chî'isme et le mo'tazilisme, sans doute sous la pression de l'ash'arisme. Les Zaydites ont fini par professer une doctrine purement mo'tazilite, ou mieux joabâ'îte. Ils sont à nos jours les seuls représentants du mo'tazilisme et chez eux au Yémen on a découvert dernièrement quelques-unes de ses sources précieuses.

Quelle que soit la dogmatique des Chî'ites, ils étaient de grands dialecticiens, ils avaient à se défendre contre leurs adversaires, non seulement par le sabre, mais aussi par le raisonnement, leur sabre fut d'ailleur arraché d'assez bonne heure. Ils défendaient leur point de vue politique et dogmatique. Déjà, Hisham ibn al-Ḥakam avait la grande renommée d'être un bon polymiste, les Chî'ites se flattaient de l'avoir. Il a eu des discussions

1- Al-'âmilî, *A'yân al-Chî'a,* Le Caire, 1907 t. 1., p. 224-231.

2- Shahrastânî, *Milal wa Nihal* Le Caire, 1902, t. 2., p. 308.

poussent davantage l'emploi du syllogisme dans la démonstration théologique. Ils tiennent à prouver chaque attribut divin par un syllogisme spécial.

IV. - *D'autres écoles*

L'influence de la logique aristotélicienne sur la théologie musulmane, qui se fait sentir à partir du Xè siècle, ne se cantonne pas dans l'école Ash'-arite, elle la dépasse et agit sur d'autres écoles. On peut la constater chez les Mo'tazilites postérieurs, tels que Khayyât et 'Abd-al-Jabbâr dont nous avons déjà parlé. Dans son *Intisâr* (le Triomphe), le premier a fait une plaidoirie convaincante contre le mensonge et le sophisme d'Ibn Al-Rawandî. Il la suit pas à pas pour montrer ses contradictions, réfuter ses accusations et prouver sa mauvaise foi. Il le réfute par son propre aveu et le met dans une impasse où il ne peut sortir. C'est une polémique technique et bien ordonnée[1]. Dans son *Moghnî*, 'Abd al-Jabbâr se montre à la fois philosophe et dialecticien. Il procède par définition et division. Il expose correctement l'opinion de son adversaire, l'analyse soigneusement pour découvrir sa faiblesse et son illogisme. Il poursuit toutes les objections, réunit toutes les hypothèses et les discute une à une. Il ne se contente pas d'un seul argument, mais il en cite parfois plusieurs[2].

Les Chi'ites avaient, eux aussi, leurs motakallimîn, ils ne pouvaient se passer de faire de la théologie. Ils suivaient le mouvement culturel de l'Islam et vivaient à côté des grands théologiens contemporains: traditionnalistes et Mo'tazilites. Wâsil ibn 'Atâ', le premier fondateur de l'école mo'tazilite, fut l'élève d'un petit fils d'Ali, Abu Hashim Ibn Muhammad ibn al-Hanafiyya. A son tour, un autre petit fils de sa quatrième génération d'Ali, Zayd Ibn 'Ali Zayn al-'Abidîn (✝ 740) fut l'élève du même Wâsil. Le grand Ga'far

1- Khayyât, *Intiṣâr*, voir par exemple p. 7-8, 14, 64-65.

2- Abd al-Jabbâr, *al Moghnî*, voir par exemple t. VI, p. 135-156, 215-221, 223-229.

nous à bien des égards, une image parfaite de Ghazâli avec peut-être moins de profondeur. Sa dialectique est fondée, comme celle d'Ash'arî, sur la multiplicité des arguments, et dominée par un esprit philosophique, comme celle de Ghazâlî. C'est un Ash'ariste libéral, il procède pourtant comme ses devanciers par définition et division. C'est surtout par des propositions disjonctives qu'il épuise les termes de chaque alternative, montre les idées sous leurs différents aspects, tourne et retourne l'objet dans tous les sens. Il emploie constamment cette méthode dans son *Asâs al-taqdîs* qui est un de ses grands écrits polémiques[1]. Comme Bâqillânî et Jowaynî, il donne dans son *Moḥaṣṣal* une introduction portant sur la théorie de la connaissance et traitant quelques données logiques[2].

Râzî, semble-t-il, le dernier grand représentant de l'école Ash'arite. Ses successeurs sont pour la plupart des compilateurs qui suivent fidèlement la doctrine et la méthode de leurs devanciers, ou des auteurs qui se contentente d'abréger les ouvrages précedents. Parmi les premiers, on peut citer 'Aḍoḍ al-Din al-Igî († 1355), auteur *d'al-Mawâqif* qui a eu un grand succès dans l'enseignement théologique musulman durant les cinq siècles derniers. C'est une vaste compilation qui contient à la fois de la théologie et de la philosophie, y compris la logique[3]. Chose curieuse, après la grande attaque de Ghazâlî, la philosophie n'a trouvé asile en terre d'Islam que chez les théologiens et quelques mystiques. Parmi les abrégés, nous pouvons mentionner *al-Sanûsiyya al-Soghrâ* de Sanûsi († 1490) qui est un petit traité de dogmatique en prose, ou *al-Jawhara* de Laqânî († 1631) qui est un autre traité en vers; le vers est plus facile à apprendre par coeur[4]. Tous ces auteurs

1- Râzî, *Asâs al taqdîs,* Le Caire 1910, p. 41-42, 110-111.

2- Râzî, *Moḥassal afkâr al-Motaqddimîn wal mota'khkhrin,* Le Caire, 1865.

3- Al-Igî, *Mawâqif,* Le Caire 1948.

4- Sanûsi, *Matin at-Sanûsiyya,* Le Caire 1927. Laqânî, *Al-Jawhara,* Le Caire 1865.

philosophie, il met la logique hors cause, car elle s'occupe des lois générales de la pensée et sur lesquelles nous sommes tous d'accord[1]. D'ailleurs, la logique n'est pas une affaire propre aux philosophes, c'est aussi une partie du *Kalâm* que les théologiens appellent *Kitâb al-Naẓar* (livre de la spéculation) ou *Kitâb al-jadal* (livre de la dialectique)[2]. Il essaie, lui-même, de faire un tableau de ce qu'il appelle *"al-mawâzîn al-'agliyya"* (les balances rationnelles) dont il prétend avoir tiré du Coran. Ces *mawâzîn* ne sont rien d'autre que le syllogisme aristotelicien dans ses différentes formes: catégorique, conditionnelle et hypothétique[3].

Inutile de remarquer que l'histoire de l'Ecole ash'arite est encore à faire, nous ne pouvons la tracer ici en entier; c'est une école qui a existé au IVè siècle de l'hegir et qui persiste jusqu'à nos jours. Nous nous contentons d'en citer les plus grands noms. Il n'y a pas de doute que Shahrastânî († 1153) en est un. C'est un contemporain de Ghazâlî, un peu plus jeune que lui. Il était versé dans l'histoire des sectes et des systèmes théologiques et philosophiques. Grâce à son *Milal wa Niḥal*, nous l'avons connu depuis longtemps et nous avons été bien renseigné sur les différentes sectes de l'Islam. Pour avoir une idée de sa méthode dialectique, il suffit de jeter un coup d'oeil sur son livre précieux: *Nihâyat' al-Iqdâm fi 'ilm al-Kalâm.* On y trouve une dialectique très serrée, savante et bien ordonnée. Elle use beaucoup de la terminologie aristotélicienne et particulièrement en logique que Shahrastânî connait à fond. Elle emploie à outrance le syllogisme conditionnel et hypothétique[4].

Après Shahrastânî, vient Fakhr al-Dîn Al-Râzî († 1208) qui est, pour

1- Ghazâlî, *Maqâsid,* p. 8.

2- Ghazâlî, *Tahâfot al-Falâsifa,* Le Caire 1903, p. 5.

3- Ghazâlî, *al-qisṭâs al-mostaqîm,* Le Caire 1945.

4- Shahrastânî, *Nihâyat al-Iqdâm,* London 1934.

Tamhîd par une sorte de théorie de la connaissance et traite du raisonnement (Istidlâl)[1]. Nous savons qu'il a été envoyé par 'Aḍod al-Dawla, le Boyhîd († 983), à Constantinople pour discuter sur place des problèmes religieux avec les chrétiens et il a eu un grand succès[2]. Ibn Khaldoûn a remarqué que Baqillânî avait posé, le premier, les principes rationnels de la spéculation et de la démonstration théologique[3].

Al-Jowaynî, Imâm al-Haramain († 1088), en a fait autant, il s'occupa, lui-aussi, de la théorie de la connaissance et du raisonnement dans l'introduction de ses deux grands livres qui nous sont arrivés, à savoir: *Kitâb al-Irshâd* et *Kitâb al-Shâmil*[4]. C'est une tradition établie et suivie par presque tous les postérieurs. Il nous a laissé également un écrit, encore manuscrit et que l'on espère publier prochainement. Il s'appelle *Al-Jadal* (la Dialectique) et porte une marque évidente de la logique aristotélicienne[5].

Son grand élève, al-Ghazâlî († 1111), en particulier, a mis la logique au service de la théologie d'une manière plus savante et très fine. Il est par excellence le plus grand dialecticien de l'Islam, son combat contre les philosophes et auquel il consacra son *Tahâfot Al-Falâsîfa* est un des rares exemples de la polémique philosophique et religieuse. Sa dialectique est basée sur une connaissance profonde de l'artistotelisme et des idées philosophiques. Il s'intéressa à la logique, lui consacre plusieurs écrits et l'applique non seulement à la théologie, mais aussi à la jurisprudence[6]. Dans sa lutte contre la

1 Baqillânî, *Kitâb al-Tamhîd,* Beyrouth, p. 6-14.

2- Ibn 'Asakir, *Tabiîn kadhib al-muftarî fîma nusiha ila al Ash'arî.* Damas 1938, p. 217.

3- ibn Khaldoûn *Mogaddima* p. 406.

4- Jowaynî, *al-Irshâd,* Le Caire 1950, p. 8-15; *al-Shâmil fi usûl al-Dîn,* Alexandrie, 1959, p. 97-108.

5- M. Fawqiyya Hussein, *al-Jowaynî,* Le Caire 1964, p. 90-113.

6- Ghazālî, *Maqâsid al-Falâsifa,* Le Caire 1913, *Mihakk al-Nazar,* Le Caire s.d., *Mi'yâr al-'Ilm.,* Le Caire 1927, *Al-Mustasfâ,* Le Caire 1902.

polémique religieuse. Son *Ibâna,* qui est sans doute son dernier écrit nous renseigne suffisamment sur sa méthode dialectique[1]. Il discute dans ce livre les opinions de ses adversaires mo'tazilites. Il distingue toutes les faces d'une même question, donne sur chaque point les arguments contraires et finit par choisir entre l'affirmation et la négation. Chose digne de remarque, la dialectique ash'arite offre beaucoup d'analogie avec celle des scolastiques, sans doute parce qu'elles ont subi toutes deux des influences identiques[2]. Comme les Latins, Ash'arî procède par division et classification, essaie de tout ramener à la forme du syllogisme et fait appel à l'autorité religieuse. Une de ses expressions fréquentes est celle-ci: "si l'on dit... nous disons" *(Fa in qîl qolto)*. Cette formule par laquelle il envisage toutes les hypothèses possibles relatives à un problème donné et qui fait époque dans la scolastique arabe, ressemble, dans une large mesure, à la méthode *sic et non* très connue dans la scolastique occidentale. Ash'arî adopte en outre un procédé dont les dialecticens latins font souvent usage et qui consiste à multiplier le nombre des arguments, par exemple pour démontrer la possibilité de voir Dieu dans l'au-delà, il donne une dizaine d'arguments[3]. Enfin, habile dialecticien, il réfute ses adversaires par leurs propres arguments, c'est là *al-ilzâm* des Arabes ou *l'argumentum ad hominem* des Latins. A côté de cette technique, il excelle dans les analyses des mots et suit la méthode qu'Aristote avait pratiquée dans ses études des synonymes et des homonymes.

Ses disciples ont suivi son exemple et ont développé son art dialectique. Ils ont, peut-être fait mieux que lui usage de la logique aristotelicienne. Déjà Baqillânî (✝ 1013), le seconde fondateur de l'école ash'arite, ouvre son

1- Ash'arî, *al-Ibâna'an Oṣûl al-diyâna,* Le Caire 1900.

2- Sur la méthode dialectique des Latins, voir Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique,* Paris 1872-1880, T. II, P. 288; Picavet, *Histoire des Philosophies médiévales,* Paris 1907, p. 11, 62.

3- Ash'ari, *Ibâna,* p. 13 et suivantes.

(† 910) est un grand Mo'tazilite du X[e] siècle qui réfute les accusations injustes d'Ibn al-Rawandî (X[e] S.).[1] Nous avons récemment publié la majeure partie *d'al-Moghnî* qui est une grande encyclopédie mo'tazilite. Son auteur, Abd al Jabbâr († 1024), est lui-aussi, un polémiste de premier ordre.[2]

Cependant, la dialectique des premiers mo'tazilites s'appuie essentiellement sur l'éloquence et l'ingéniosité. Elle se sert de certains termes logiques, mais elle est avant tout une dialectique oratoire qui doit toute sa force aus expressions choisies et à l'interprétation des faits naturels. Ibn Kholdoûn († 1406) avait déjà remarqué avec raison que les premiers théologiens n'ont pas beaucoup tiré profit de la logique aristotélicienne.[3]

De notre côté, nous avons constaté que le X[c] siècle est une transition entre deux périodes distinctes dans l'histoire de la dogmatique musulmane. Il est marqué par deux phénomènes très importants. D'une part, l'école mo'tazilite. D'autre part à la place de la dialéctique oratoire que nous venons d'indiquer se substitue une dialectique savante et ordonnée.[4] Nous n'avons pas ici à nous occuper de la doctrine des Ash'arite. nous voulons simplement dire un mot de leur méthode dialectique.

III. - Les Ash'arites.

Ash'arî († 935) avait un talent polémique aussi développé que celui des premiers mo'tazilites, et auquel il a ajouté une technique que ces derniers n'ont pas connue. C'est par le contacat des philosophes contemporains et par les écrits logiques d'Aristote qu'il a appris cette technique. La syllogistique aristotélicienne est devenue entre ses mains une arme solide de la

1- al-Khayyaț, *al-Intișâr*, éd. Nyberg, le Caire, 1925.

2- Al-Jabbâr, *al-Moghnî*, Le Caire 1957-1964.

3- Ibn Khaldoûn, *Moqaddima*, Beyyrouth 1874, p. 406.

4- Madkour, *L'Organon*, p. 252-253.

ils s'en sont inspirés. Certes, ils se sont opposés à quelques uns de ses principes physiques et métaphysiques, mais jusqu'à présent, rien ne prouve qu'ils ont critiqué sa logique. Siyûṭî († 1505), dans un traité recemment publié, en a déjà parlé, cependant il n'en a fait que donner des citations générales qui ne signifient pas grand-chose.[1] A sa suite, M. Nashshâr est revenu à la question sans rien préciser.[2]

Les premiers Mo'tazilites étaient de grands dialecticiens qui cherchaient à défendre leur dogme contre les athées *(al-zanâdiqa)*, les hérétiques *(al-molḥidîn)*, les dualistes et les polythéistes *(al-mochrikîn)*, mazdeistes, manéchéens et sabéens. Ils font penser aux premiers apologistes du christianisme. Mais leur défense est une des plus énergiques que l'on ait jamais connues dans l'histoire des sectes religieuses. Parmi eux, on peut citer un Wâṣil ibn'Aṭâ' († 747), un Nazzâm († 845), un 'Allâf († 849) et un jâḥiẓ. Ils ont tous fait preuve d'un talent marqué dans la discussion et la controverse, talent grâce auquel ils ont pu lutter contre leurs adversaires nombreux. Aussi appelle-t-on en général les Mo'tazilites des dialecticiens (al-Jadaliyyîn)[3] et chaque dialectique a son art.

Ils ont composé beaucoup de dissertations et des traités pour réfuter les opinions adverses. Hélàs peu de chose de leurs écrits nous est arrivé et on ne trouve que des fragments de leurs discussions dans les grands ouvrages littéraires arabes, tels que: *al-Bayân wal tabyîn* de Jâḥiẓ, *al-Kâmil* d'al-Mubarrad († 898), *Kitâb al-Aghânî* d'al-Aṣfahânî († 966) et *al-Amâlî* d'Abu 'Alî al-qâlî († 967). Nous devons mentionner également *Kitâb al-Intiṣâr* qui est proprement un écrit polémique. Son auteur. al-Khayyâṭ

1- Al-Siyuṭî *Sawn al manṭiq wal kalâm 'an fann al-Manṭiq wal Kalâm,* ed. Nashshâr, Le Caire 1947, p. 18.

2- Nashshâr. *Manâhij al-baḥth 'ind Mutafakkiri al-islâm,* Le Caire 1947, p. 68-69.

3- Mas'oudî, *Morûj al Dhahab,* Paris 1861-77, t. 22, p. 401.

en main l'arc de la controverse. On y voit aussi Boèce († 524) et la théologie démonstrative avec son triangle représentant les trois figures du syllogisme.[1] En un mot, l'Eglise qui surveillait la pensée en Occident durant le moyen-âge autorisa l'enseignement de *l'Organon.*

Il en est de même de la théologie musulmane. Nous savons que *l'Organon* fut traduit en arabe d'assez bonne heure. Déjà au VIIIè siècle, on connaissait quelques unes de ses parties et presque à la fin du IXè siècle, il était entièrement traduit, y compris ses commentaires anciens. C'est par l'intermédiaire de ces commentaires que certains principes de la logique stoïcienne ont été transmis au monde musulman. La quatrième figure du syllogisme attribuée à Galien n'a pas manqué, elle aussi, de trouver son chemin vers la culture arabe. Une fois traduit, *l'Organon* fut resumé et commenté par des auteurs arabes. Parmi eux, se trouvent des Motakallimîn dont on peut citer Ibn Karnîb († X^e^ S.) et Abou Zayd al-Balkhî († 934).[2] Le fameux Al-Kindî († 873) peut être considéré à la fois un philosophe et un théologien, il était un mo'tazilite avant d'être un philosophe.

II. - Les Mo'tazilites.

En fait, pendant cette période du mouvement traducteur s'est fondée la première et grande école théologique musulmane, à savoir: l'école mo'tazilite. C'est elle qui a fondé la théologie musulmane ('Ilm Al-Kalâm). Avides de savoir, ses premiers grands chefs voulaient tout apprendre, ils s'interéssaient aux différentes cultures orientales et occidentales Ils ont bien connu Aristote et ses grands écrits. Parlant de lui, al-Jâḥiẓ († 868) l'appelait le logicien *(Ṣâḥib al manṭiq).*[3] Il n'y a pas de doute qu'à certains égards

1- Renan: *Averroès et l'averroisme.,* 8e éd., Paris 1925, p. 321.

2- Ibn Al-Nadîm, *al Fihrist,* Le Caire 1930, p. 350.

3- Jâḥiz, *al-Ḥayawân,* le Caire, ed. Sacy, T. 7, p. 85, t. 11, p. 18, t. 221, p. 102, t. IV, p. 52, t. V., p. 147, 156, t. 766, p. 72.

La logique d'Aristote chez les Motakallimîn[1]

I.- Nous avons essayé, il y a plus de trente ans, de faire l'histoire de *l'Organon* d'Aristote dans le monde Arabe. Nous avons expliqué comment il fut traduit, interprété et appliqué en arabe. Nous avons également attiré l'attention sur le rôle qu'il a joué dans les différentes écoles musulmanes. Les philosophes l'ont bien adopté avec la plupart des additions qui lui avaient été ajoutées auparavant. Les théologiens s'en sont servis pour défendre leurs crédos. Les juristes (les Fuqahâ') en ont fait usage pour établir leur méthode législative.[2] Plus récemment, nous avons traité longuement l'influence de la logique d'Aristote sur la grammaire arabe.[3] Aujourd'hui, nous voulons nous arrêter au rôle qu'elle a joué dans la dogmatique musulmane.

Au fond, une dogmatique n'a rien à voir contre la logique elle-même. Au contraire, elle peut lui fournir une arme solide pour défendre ses idées et ses principes. C'est ainsi, pendant six siècles environ au moyen-âge, que l'on a considéré la logique comme une base de toute spéculation. Elle fut la première branche de la philosophie qui pût fraterniser avec la théologie chrétienne.[4] Certains tableaux du moyen-âge sont assez *significatifs* sous ce rapport. St Augustin (†430) s'y montre avec la théologie scolastique, tenant

---

1- Ce sujet a été abordé un peu plus sommairement dans un Congrès à Harvard en 1971.

2- Madkour. *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe,* Paris 1969, seconde édition.

3- *Majallat Majma' al-lugha al-'Arabiyya:* Le Caire 1955, t. VII, p. 338.

4- Frank: *Esquisse d'une histoire de la logique,* Paris 1838, pp. 216-218.

La logique d'Aristote chez les Motakallimîn

par

I. MADKOUR

12) This argument is certainly weak because it is based on a confusion between "matter" and "genus". In Avicennian metaphysics "matter" is an *external* constituent, the corresponding *rational* constituent being "genus".

13) 'Abd al-Razzâq al-Lâhîjî (d. 1640), disciple and son-in-law of Mollâ Ṣadrâ, the author of the above-mentioned *Shawâriq al-Ilhâm* which he wrote in the form of a commentary upon Ṭûsî's *Tajrîd al-I'tiqâd (or Tajrîd al-'Aqâ'id)* but whieh is far more than a commentary. The book itself remains to be studied.

14) At the outset of Section II.

Footnotes

1) *Tajrîd al-I'tiqâd (or Tajrîd al-'Aqâ'id)* in *Kashf al-Murâd* by al-Ḥillî, Qum, undated, p. 60.

2) Aceording to the majority of the later philosophers, this stage is not to be established as that of "quiddity quâ itself", but rather as a special kind of "quiddity quâ non-conditioned" technically known as *mâhîyah lâ bi-sharṭ maqsamî*. The latter is "quâ non-conditioned" which stands side by side with, and opposed to, "quâ negatively eondltioned" and "quâ positively conditioned". Since. however, this is not a point having a direct bearing upnn the problem we are concerned with in this paper, I shall treat the *i'tibâr* now at issue as "quiddity quâ quiddity".

3) See Taftâzânî: *Sharḥ al-Maqâṣid*, Istanbul, 1305 A.H., p. 98.

4) Hâshim al-Ḥusaynî, for example, categorically states: "quiddity" in this dimension cannot be predieated of anything else, nor can anything else be predicated of it (*Tawḍîḥ al-Murâd*, Tehran, 1381 A.H., p. 131). But this is evidcntly a mistake (See al-Kâẓimî al-Khurâsanî's remark on this point in his *Taqrîrât Muḥammad Ḥusayn al-Nâ'înî*, vol. 1, Tehran, 1368 A.H., p. 359. Also al-Khû'î: *Ajwad al-Taqrîrât fî al-Usûl*, vol. 1, Qum, undated, p. 522.

5) See Jurjânî: *Sharḥ al-Mawâqif* III, Cairo, 1907, pp. 26-28.

6) 'Abd al-Razzâq al-Lâhîjî: *Shawâriq al-Ilhâm*, vol. 1, Tehran, 1860, p. 150.

7) *Ibid.*, p. 148.

8) *Op. cit.* pp. 101-102.

9) *Sharḥ Tajrîd al-Ṭûsî*, Lith., Tehran, 1247 A.H., pp. 84-85.

10) Dawwâni wrote an encyclopaedic survey of Islamic philosophy entitied *Unmûdhaj al-'Ulûm* ("A General Survey of All Sciences") against which Dashtakî wrote a book of refutation called *Radd 'alâ Unmudhaj al-'Ulûm al-Jalâlîyah* ("Refutation of Jalâh al-Dîn's General Survey of All Sciences"). The following exposition is based on Lâhîjî *(op. cit.)* p. 149.

11) Thus understood, however, *bi-sharṭ lâ* will simply be "matter" *(mâddah)* as we have defined above. And this is what Dawwânî is going to point out.

Lâhîjî points out that the source of confusion for the critics of Ṭûsî lies in the fact that Ṭûsî uses the word *maḥdhûfan* "being removed" in a way which is really confusing. But in truth the "removing" here does not mean the rational process of removing all other elements from "quiddity". It means exactly the same situation which Ibn Sînâ pointed to by the use of a far less confusing phrase: *bi-dhâti-hâ* "in itself", i.e. "quiddity quâ itself".

Thus, Lâhîjî concludes, there is no contradiction between Ṭûsî and Ibn Sînâ. Nor is there any confusion in the conception of Ṭûsî himself between the so-called two meanings of "quâ negatively conditioned".

VI

We have examined in the foregoing some of the representative views on the nature and structure of "quiddity quâ negatively conditioned". In spite of an exceeding importance that has been attached to it — or, we might say, precisely because of it — the problem does not seem to have reached any final solution. However this may be, the distinction between the two meanings of "quâ negatively conditioned", together with the more general distinction between the two systems of the *i'tibârât* of "quiddity", have exercised an indelible influence on the development of Islamic philosophy in all its branches including the semantic theory of jurisprudence. But to go further into details about these matters will take us too far beyond the scope of the present paper.

is intended to be a descerption of the state in which we find "quiddity quâ itself" before our mind proceeds to analyze its structure.

Thus, in the view of Lâḥîjî, the first sentence in the above-cited passage from Ṭûsî's *Tajrîd* must be given an articulation entirely different from the usual one. The usual articulation — in accordance with which we translated the passage earlier[14]— connects the words "all elements other than..." with the verb *qad tûkhadh* ("may be viewed"), so that the sentence reads: *Wa qad tûkhadh/al-mâhîyah/maḥdhûfan 'an-hâ mâ 'adâ-hâ.* The articulation which Lâhîjî proposes takes the words "all elements other than..." as an adjectival phrase qualifying *al-mâhîyah,* so that the reading will be: *Wa qad tukhadh/al-mâhîyah maḥdhufan 'an-hâ mâ 'adâ-hâ/bi ḥayth lau inḍamma...,* which will mean: "Quiddity in the state in which all elements other than itself are removed therefrom (i.e. in the state of "quâ itself") may be viewed in such a way that if any element...". Under this interpretation, Ṭûsî is here referring to the above-mentioned process of rational elaboration in virtue of which "quiddity quâ itself" comes to be viewed in such a state that whatever is associated with it must be regarded as an alien element added to it from outside. The structure of "quiddity" which is disclosed to the mind through such a rational process is no other than "quâ negatively conditioned".

All this would seem to indicate that Lâhîjî does not recognize the validity of the conception peculair to System-A in the understanding of *bi-sharṭ lâ* or "quâ negatively conditioned". For *bi-sharṭ lâ* as understood in terms of System-A would, in his view, simply be "quiddity quâ itself". His treatment of the matter shows at the same time how he understands System-B in relation to "quâ negatively conditioned". The latter, according to his understanding, refers to the state in which the negative situation of "other elements" vis-à-vis "quiddity" has come into a clear focus of our consciousness after having been completely hidden and invisible at the stage of "quâ itself".

"quâ negatively conditioned" in the sense *(b)*. 'Animal' does exist in the external world when it is considered in the state of "quâ negatively conditioned" with regard to 'rational' alone, although it cannot have external existence when it is considered in isolation from *all* elements other than itself. Thus, Dawwânî concludes, there is no real contradiction between the two Masters.

V

Lâhîjî himself[13] has an original solution of his own to offer for the problem concerning the notorious "confusion" which many a leading thinker have seen in Ṭûsî's description of "quâ negatively conditioned".

He starts with "quiddity quâ itself" *(min ḥayth hiya hiya)*. "Quiddity quâ itself" is absolutely nothing other than itself. That is to say, all the elements that could possibly accompany it, whether negative or positive, are all precluded from "quiddity" at this stage. Thus we find Ṭûsî's words: "all elements other than itself being removed thereform" literally actualized in "quiddity quâ itself". It is important to remark, however, that at this highest stage of abstraction, the expression "all elements other than itself being removed thereform" refers only to the *de facto* structure of "quiddity quâ itself" before the mind starts to work upon it. Otherwise expressed, there is as yet no representation or notion of the *"exclusion* of *other* elements" from "quiddity". The very act of conceiving its-being-detached-from-all-other-elements belongs to the secondary level of rational elaboration. At the primary level of conception which is prior to all rational elaboration, "quiddity" is simply intuited in itself, there being on our part no awareness even of its being isolated from other elements.

Now according to Lâhîjî, the expression "all elements other than itself being removed therefrom" must be understood exactly in this sense. It

radically differs from Dashtakî in the understanding of "quâ negatively conditioned". And his interpretation of Ṭûsî's text is accordingly very different from Dashtakî's.

In his view, the "abstraction of quiddity", i.e. looking at "quiddity" in the state of isolation from other elements, is a relative matter. That is to say, "quiddity" in such a state changes its nature and structure in accordance with the "other elements" which are excluded from it. Dawwânî points out two casses as directly relevant to our problem.

(a) The first is the case in which "quiddity" is viewed as being in total isolation from *all* other elements without exception. "Quiddity" in such a state, being a sheer conceptual abstraction, cannot naturally exist in the external world. For in order to exist externally, "quiddity" must necessarily be determined in one way or another. But being-determined is itself an alien factor added from outside to "quiddity" in this dimension.

(b) The second is the case in which "quiddity" is considered as being preclusive of *some* definite element or elements, not of *all*. For example, the 'body' viewed in isolation from the 'soul', the 'body' from whose inner structure the 'soul' is considered to be excluded, is in the state of "quâ negatively conditioned" only with regard to the 'soul'. With regard to the rest of the elements that could accompany the 'body', it remains indeterminate, that is, "quâ non-conditioned". In such a case, it is quite possible for the 'body' to become actualized in the external world in virtue of some of these elements other than the 'soul'.

Dawwânî is convinced that the distinction between these two cases can account for the seeming contradiction which is observable between Ṭûsî and Ibn Sînâ concerning the external existence of "quâ negatively conditioned". That whose external exstence is denied by Ṭûsî is "quâ negatively conditioned" in the sense *(a)*, while Ibn Sînâ affirms its existence because he understands

and every predicate is naturally unified and identified with the subject *in the external world.*

According to Dashtakî, no other interpretation accords with the words of Ibn Sînâ, (which we quoted earlier toward the end of the last section).

Dawwânî, however, takes exception to this view. He says: Dashtakî's thesis is nothing other than a downright denial of the external existence of "matter". For "quiddity" which is actually accompanied by another factor but which remains without being unified with it, cannot but be "matter"; and Dashtakî declares that "quiddity" in such a state does not exist except in the mind. But saying so, Dawwànî continues to argue, comes into direct conflict with what Ibn Sînâ taught, who clearly recognized the existence of "matter". Besides it comes into conflict with reality as well.

The upshot of this argument is that we have to admit that there are two systems of technical terminology in terms of which the phrase "quâ negatively coxditioned" must be undestood in two different meanings.

Against this criticism Dashtakî argues in the following way. He begins by agreeing that "quiddity quâ negatively conditioned" as he himself understands it *is* a constituent "part" --- i.e. "matter" --- of a "quiddity" which, accompanied by accidents, actually exists. But, he says, a "constituent part" is not necessarily a constituent part in the external world. For it can very well be a "part" which is obtainable only through rational analysis. Rather, it *is* in the present context a rational "part", because what are regarded as "accidents" (or "accompanying factors") in the present context are all "predicates", and "predicates" are not constituent "parts" of "quiddity" in the external world. So the denial of the external existence of "matter" in this sense goes neither against the teaching of Ibn Sînâ nor against the objective structure of reality.[12]

This answer, however, does not at all satisfy Dawwânî. Besides, Dawwânî

outstanding philosophers of the age, who were sharply opposed to each other on a number of major problems. The "two meanings" of "quâ negatively conditioned" happens to be one of those problems on which they desagreed in a radical manner[10].

Dashtakî denies the very existence of two different systems of technical terminology. Each one of the three major *i'tibârât*: *lâ bi-sharṭ*, *bi-sharṭ lâ* and *bi-sharṭ shay'*, maintains one and the same basic technical meaning whether it be applied to the relations between "quiddity" and its accidents (System-A) or to the relations holding between the constituent elements of "quiddity" (System-B).

Dashtakî admits that what Ṭûsî refers to by the expression: "all other elements other than itself being removed therefrom" is certainly "quiddity" viewed by itself, in isolation from all external elements. But this does not mean that Ṭûsî is considering here "quiddity", as it were, in a completely void space, putting it in a state of total conceptual isolation in which it appears without any accompanying accident––– for, Dashtakî says, observing "quiddity" in such a state serves absolutely no purpose in the present context. What is in queston is rather "quiddity" observed in such a state that it will remain conceptually independent, refusing to be unified with any accident that may come to be attached to it, i.e. "quiddity" that will continue to keep its self-identity even when in actuality it is accompanied by other elements.[11] This and nothing else, Dashtakî says, is what is meant by the "abstraction" *(tajrîd*, i.e. rendering abstract or naked, *mujarradah)* of "quiddity" from all accompanying factors *(lawâḥiq*, sg. *lâḥiq)*.

It goes without saying, Dashtakî adds, that "quiddity" seen in such a state does not exist in the external world. For in the external world "quiddity" *is* completely unified with whatever accompanies it, be the accompanying factor essential or accidental. An "accompanying factor" is a predicate,

indicates that the mental act of adjoining another element to the "quiddity" is a mere supposition. But even a supposed adjoining of another element transposes the "quiddity" from System-A to System-B.

Qûshjî concedes that it is not impossible to understand the expression: "All elements other than itself being removed therefrom" as a reference to the structure of "quâ negatively conditioned" in System-B, namely to understand it in the sense of the "quiddity" not internally mixed with any other element even if in actuality it may be found in combination with other elements. In that case, the clause (4) would be nothing more than an additional explication of what is expressed by (2). In support of this interpretation one could adduce the words of Ibn Sînâ himself which are found in the Metaphysics of his *Shifâ'* and which read: "'Quiddity' may be taken quâ conditioned by nothing (i.e. "quâ negatively conditioned"). That is the case when its concept is represented strictly in such a way that it should be represented alone, that whatever is joined to it should be considered something external to it, and that the original concept should not be predicable of the composite concept (thus produced as the result of this combination)".

But then, Qûshjî continues to argue, the description of Ṭûsî thus interpreted would come into conflict with the sentence (8): "and it does not exist except in the mind". For "quâ negatively conditioned" in system-B can very well exist in the external world as well as in the mind, whereas whatever is completely stripped of all additional factors cannot in the nature o^r the case exist in the external world.

IV

Toward the end of the 15th century there arose an interesting philosophical despute betwcen Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (1427-1501) and Ghiyâth al-Dîn al-Dashtakî (d. 1542). Dawwânî and Dashtakî were two

positively conditoned" or "quâ negatively conditioned", is viewed as being joined with something else. Even in the state of "quâ negatively conditioned", it is not the case that "quiddity" stands completely detached from all elements other than itself, as it does in System-A. The only difference between "quâ positively conditioned" and "quâ negatively conditioned" in System-B lies in the following fact. In the former, the added element (Y) is viewed as having completely penetrated into the inner texture of the "quiddity" (X) in such a way that X is actualized as Z pure and simple, leaving outwardly no trace of X and Y. Thus, to use again our familiar example, what we actually have here is the pure concept of 'man', while its constituent elements, 'animal' and 'rational', having been, as it were, dissolved into 'man', lie totally hidden under this composite whole. In the state of "quâ negatively conditioned", on the contrary, the added element is viewed as remaining external to the "quiddity" so that the two constituents, although they actually are united into a single composite, maintain each its own conceptual independence. In the very structure of 'man', for example, 'animal' is intuited in itself as an independently subsisting entity.

It is on the basis of such an interpretation of the two systems that Qûshjî claims to find a confusion between the two meanings of "quâ negatively conditioned" as described by Ṭûsî.

The expression (2) "all elements other than itself being removed thereform", he argues, means *mujarradah,* i.e. completely stripped of all additional factors, and therefore it applies only to System-A. For, as we have just seen, in System-B, the "quiddity" is not intuited in its absolute independence; it is viewed in combination with another element, except that the two factors are regarded as mutually exclusive of each other.

This would immediately imply that the clause (4): "if any element were adjoined to it" cannot apply except to System-B. The particule *lau* 'if'

be added to it. When 'animal' is conceived as being in a state in which one of its differentiae has already actualized it, the "quiddity" of 'animal' is said to be in the state of "quâ positively conditioned" in terms of System-B. Thus a "quiddity quâ positively conditioned" in terms of System-B is a predicable, "species".

Bi-sharṭ lâ or "quâ negatively conditioned" is also given two different interpretations in terms of the two systems. In System-A, *bi-sharṭ lâ* refers to the state in which "quiddity" is kept deliberately detached from all elements other than itself, while in System-B "quiddity quâ negatively conditioned" is "quiddity" viewed as a constituent element of a composite conceptual whole in which it is combined with another constituent element. Here we have a "quiddity" (let us call it X) seen as joined to another element (let us call it Y) so that as the result of this combination a third conceptual entity (let us call it Z) is actualized. X and Y are the constituent elements of Z; that is to say, each of X and Y is a "part" *(juz')* of Z. Thus, to restate the matter in more concrete terms, 'animal' (X) is combined with 'rational' (Y) to form a third concept: 'man' (Z). 'Man' in this context is viewed as a conceptual composite made of 'animal' and 'rational'. 'Animal' is a "part" of 'man'. And under such an interpretation, 'animal' maintains its own conceptual independence so that whatever is joined to it is regarded as something external to it. It is in this sense that the "quiddity" of 'animal' is said to be in the state of "quâ negatively conditioned" in System-B. Since it is only a "part", or a constituent element, of 'man', it cannot be predicated of 'man'. In other words, we cannot say in this particular dimension: "Man is an animal", for 'animal' here does not include in itself the other constituent of 'man', namely 'rational'. 'Animal' in this situation is said to be the "matter" *(mâddah)* of 'man'.

It must be noticed that in System-B, "quiddity", whether it be "quâ

Thus, to repeat, we have two systems of *i'tibârât* of "quiddity", each consisting of the same terms:

(1) *lâ bi-sharṭ*	"quâ non-conditioned",
(2) *bi-sharṭ lâ*	"quâ negatively conditioned",
(3) *bi-sharṭ shay'*	"quâ positively conditioned".

Each of these three terms carries a different meaning according to whether it is understood in reference to the one or the other system. Let us, for the sake of convenience, designate the two systems as System-A and System-B respectively. Since about System-A what we already know is sufficient for our present purposes, we shall put System-B in the foreground and consider in particular *bi-sharṭ lâ* and *bi-sharṭ shay'* which are of special relevance to the problem we are concerned with.

Let us first take up *bi-sharṭ shay'* "quâ positively conditioned", or more literally "quâ conditioned by something". It is to be remarked immediately that in System-B the word *shay'* does not mean "anything"; that the reference is rather to a certain definite thing. An accident like 'laughing' *(ḍâḥik)* or 'capable of writing' *(kâtib)*, for instance, function in System-A as *shay'*, i.e. a conditioning factor of the "quiddity" (of 'animal', for instance). For in fact in System-A anything can function as a conditioning factor of "quiddity". The 'animal' as conditioned by being-capable-of-writing *is* 'man', and it provides an example of "quiddity quâ positively conditioned". In System-B, on the contrary, only those concepts which are found in the interior of a "quiddity" and which essentially constitute it from inside are allowed to function as the conditioning factors of the "quiddity". Otherwise expressed, it is only the differentia that can be considered the *shay'* of the "quiddity".

'Animal', for example, is in itself an indeterminate "quiddity". It does not acquire determination and actuality unless a differentia (e.g. 'rational')

meanings with which we are concerned in this section, and to emphasize the importance of maintaining this distinction rigorously and in the most systematic way, not restricting the distinction to "quâ negatively conditioned" alone but extending it to "quâ positively conditioned" and "quâ non-conditioned" as well. And on the basis of this widened view, Qûshjî criticised Ṭûsî's exposition, although he did not go to the extent of denying the authenticity of the *Tajrîd al-'Aqā'id.* In view of the historical importance of his theory, we shall give here an outline of the main ideas which he expresses on the particular problem at issue in his famous Commentary9 on this very work of Ṭûsî.

It is important to note that, since, as we have just seen, Qûshjî does not restrict the distinction between the "two meanings" to *bi-sharṭ lâ,* but extends it systematically to *lâ bi-sharṭ* and *bi-sharṭ shay',* the problem is no longer how one should understand the expression "quâ negatively conditioned". Qûshjî rather proposes to establish now two different systems of *i'tibârât* of "quiddity", two systems of technical terminology which are parallel to each other in that both consist of three terms exactly the same, but which are different from one another in that they are based each on a different interpretation of the terms.

The basic "meaning" in terms of which one of the two systems is constituted is the same as what we have already elucidated at the outset of the present section as the first meaning of "quâ negatively conditioned". The *i'tibârât* of "quiddity", under this interpretation, turn out to be a systematic presentation of the three major ways in which reason can consider "quiddity" in terms of the degrees and modes of determination.

The second system of the *i'tibârât* of "quiddity" is a classification of the mutual relations that are conceivable between the inner (or essential) constituents of "quiddity", which are capable of being predicated of the latter.

any element were adjoined to it" stands flagrantly in conflict with this understanding. For "quâ negatively conditioned" in the first sense is supposed to be absolutely detached from all "other" elements, so that if any element were to be adjoined to it — even by mere supposition — the "quiddity" would cease to be in the purity of "quâ negatively conditioned" in the first sense.

(b) Nor, however, is it possible for us to take Ṭûsî's description consistently in the second sense, because the sentence (8) explicitly states that the "quiddity" in question "does not exist except in the mind". We have already seen above that "quâ negatively conditioned" does exist in the external world, albeit secondarily.

According to Jurjânî, the clause (2) fits only the first sense, while the clause (4) is proper only to the second sense. Thus he sees in Ṭûsî's description an obvious and undeniable confusion between the two meanings.

It is interesting to remark in this respect that because of this "confusion" no less an authority than Taftâzânî goes to the extreme of denying the authenticity of the *Tajrîd al-'Aqā'id* itself. Comparing the above-cited passage with what Ṭûsî says in his Commentary on the Avicennian *Ishârât*, Taftâzânî reaches the astonishing conclusion that this work is probably not a real work of this great Master. Says he: "(The confusion be ween the two meanings) testifies that this is not one of his real works". "In this (confusion) we have an indubitable evidence in support of the negative opinion that has been expressed about the *Tajrîd al-'Aqā'id*, namely that it is not an authentic work of Ṭûsî, despite the fact that the book is too good and precious to be ascribed to anyone else".[8]

Of all those who see a "confusion" in Ṭûsî's description, Qûshjî ('Alâ' al-Dîn Aḥmad al-Qûshjî, d. 1474) deserves special mention. He was among the first thinkers to recognize the distinction between the two technical

entity standing opposed to the other element: 'rational'. The concept of 'animal' viewed in this way exemplifies the second meaning of "quiddity quà negatively conditioned". The "quâ negatively conditioned" is to be taken here as a "constituent part" *(juz')* or "matter" *(mâddah)* of a "quiddity" ('animal') as the "matter" of 'man' in the present example). 'Animal' here is "negatively conditioned" in the sense that its conceptual independence is conditioned by its difference or separation from 'rational'.

It is important to remark for a right understanding of what we are going to say about the "confusion" Ṭûsî may have made between the two meanings of *bi-sharṭ lâ*, that a "quiddity" understood in the second sense is considered by all those who make this distinction to exist in the external world. It must be addmitted, they say, that *primarily* a "quiddity" in such a state exists only in the mind, for it is originally a product of a rational analysis by which the mind establishes it as an independent entity in separation from its companion from which it is in reality *not* separated. However, insofar as it exists in its original form in the external world in combination with its differentia and other accidents, it does exist secondarily and *per accidens*, in the external world.

With this preliminary explanation in mind, let us now turn to the argument of those who see a "confusion" in what Ṭûsî says about the structure of "quiddity quâ negatively conditioned".

The main point of their criticism is as follows. Ṭûsî's description of "quiddity quâ negatively conditioned" lacks consistency in that it can be taken neither in the first sense throughout nor in the second sense. The criticism is based on the observation of the two following facts.

(a) The expression: "all elements other than itself being removed therefrom" clearly shows that what Ṭûsî has in mind is "quâ negatively conditioned" in the first sense. But the clause which follows it, namely: "if

III

Before examining the nature of the "contradiction" or "confusion" which Ṭûsî is said to have made in putting the clauses (2) and (4) together in his description of "quiddity quâ negatively conditioned", let us first give a brief explanation of the two different meanings which these thinkers attach to the expression *bi-shart lâ*.

(1) The first meaning of "quâ negatively conditioned" concerns essentially and exclusively the conceptual relation between a "quiddity" and its accidents. Here "quiddity quâ negatively conditioned" means "quiddity" in the state of a total seclusion from everything alien and external to itself—"quiddity" as viewed in its absolute conceptual purity apart from all "other" elements, whether the latter be its inseparable accidents (like being-an-odd-number in relation to the "quiddity" of the number 3) or separable accidents (like being-white in relation to the "quiddity" of 'man'). It will be quite clear that this is precisely the meaning in which we have in the foregoing pages used and understood the expression "quiddity quâ negatively conditioned". It will be clear also that a "quiddity" understood in this way cannot exist in the external world, because it cannot but be an abstract concept.

(2) The second meaning of *bi-shart lâ* concerns a relation that obtains between the "constituent parts" *(ajzâ', sg. juz')* of "quiddity". Here we start from a concrete situation in which we find a "quiddity" (e.g. 'man') being existent in the mind as a conceptual composite *(murakkab)* constituted by another "quiddity" ('animal') and a differentia ('rational'). What we are initially given is, on this supposition, a composite whole ('man'). Our reason exercises its discriminating ability upon this composite whole and analyzes it into its components: 'animal' and 'rational'. Then the reason considers the concept of 'animal' thus taken out of its original composition as an independent

A similar, but slightly different solution of the problem has also been proposed by some of the philosophers, the gist of which is as follows.[6] The functioning of the mind is by nature such that it can represent anything, even its own non-existence. It is, therefore, quite a simple matter for the mind to represent "quiddity" in the state of an absolute purity, deprived of all its accidents, be they external or mental. So even if "quiddity quâ negatively conditioned" be qualified, already at the primary stage, by being-in-the-mind, the mind is able to consider it as something not qualified by this mental accident.

Those who take this position usually explain the situation by having recourse to cases that are more easily understandable, like the concepts of "non-existent" and "unknown". A "non-existent" thing is *existent* in the mind as long as it is conceived as something, be it in a purely negative way. But this kind of existence does not prevent it from being the concept of "non-existent". Similarly something "unknown" is *known* as such the moment the mind takes cognizance of it. It remains nevertheless the concept of "unknown" in itself. Just in the same way, "quiddity quâ negatively conditioned" is qualified by being-in-the-mind insofar as the mind is conscious of it; but in itself it is "quiddity" standing aloof from all qualifications, and as such is opposed to "quiddity quâ positively conditioned".

So far the above-quoted text of Ṭûsî would not seem to lead into any serious difficulties. Its argument appears flawless. Such, however, is in reality not the case. For many of the first-rate thinkers claim to notice a glaring contradiction between the clauses (2) and (4). Hence the thesis of "two different meanings" of the expression "quâ negatively conditioned" *(bi-sharṭ lâ)*. Wa shall be concerned with this problem in the following section.

like Jurjânî, Taftâzânî, Qûshjî, etc., we find this problem being very seriously discussed. Those who take the position that "quiddity" in its absolute purity cannot exist even in the mind argue that "to exist in the mind" is itself an accident so that a "quiddity existing in the mind" is by this very qualification deprived of the conceptual purity which is at issue in the present context. That is to say, the "quâ negatively conditioned" cannot exist in the mind without being transformed into something else.

Against this argument, those who admit the mental existence of "quâ negatively conditioned" point out that the negative thesis is based on a confusion between two different "intentions"[5]. We must, they argue, clearly distinguish between a state of affairs being viewed in its primary, *de facto* mode *(nafs al-amr)* of being, i.e. as naturally given, before the light of analysis is shed upon it, and the state of affairs being viewed analytically when the secondary, reflexive intention of consciousness is focused upon its structure.

Certainly, they go on to argue, a "quiddity existing in the mind" is not a "quiddity" pure and simple without any qualification. But in the first of the two dimensions that have just been explained, "existing in the mind" is still a matter of the primary mode of being, and as such the light of consciousness is not shed upon it. As long as the mind does not take cognizance of it, "existing in the mind" does not constitute an accident of the "quiddity". And such is exactly the dimension in which the "quâ negatively conditioned" is actualized. The being-in-the-mind viewed as an accident of the "quiddity" belongs to a different dimension, and is therefore to be completely ignored at this stage of primary intention. The being-in-the-mind discloses itself as an accident of the "quiddity" only at the stage of secondary intention, when the consciousness having in itself the pure "quiddity" already actualized, directs now its attention to the very fact that it is being conscious of the "quiddity" in such a state.

the latter dimension, the two concepts get smoothly combined into a third concept, i.e. that of 'rational animal' which in fact is nothing but the concept of 'man'.

Second: --- as indicated by (6) --- a "quiddity" in the state of "quâ negatively conditioned" can never be predicated of anything other than its own self ("Animal is animal"), not even of itself as combined with something else. As we have observed in the foregoing, 'animal' and 'rational', for instance, are in this dimension preclusive of each other, so that the combination of these two concepts remains an external combination of two independent elements: 'animal+rational'. The 'animal+rational' is of course quite a different concept from 'animal', because it is 'animal+ X', representing something more than mere animality. 'Animal' ("quâ negatively conditioned") cannot possibly be predicated of 'animal + X' because the former precisely represents mere animality. And by this negative feature, too, the "quâ negatively conditioned" proves radically different from the "quâ non - conditioned", for in the latter dimension 'animal' has a full right to be predicated of the combined whole ("'Animal+rational' is an animal", that is, "Man is an animal").

We may add that in the text quoted above, Ṭûsî does not discuss the related problem, whether there is something that can be predicated of "quiddity quâ negatively conditioned". Briefly stated, the answer is yes. For, although primary intelligibles cannot be predicated of it, secondary intelligibles can[4]. ("Animal is a genus", "Man is a species", etc.).

Third: --- as indicated by the last sentence of the text, (8)--- "quiddity quâ negatively conditioned" does not exist except in the mind. There is no disagreement among Muslim philosophers that "quiddity" deprived of all its accidents, i.e. a purely abstract concept, cannot exist in the external world. The real problem is rather, whether "quiddity" in such a state does or can exist in the mind. Among the leading thinkers of the later periods of Islam,

abstract concept. Structurally it is said to be "negatively conditioned" because here its conceptual purity is maintained by dint of a negative determination, namely, that of not-being-accompanied-by-anything-else.[3] In the traditional theory of *universalia* in Islamic logic, "quiddity" in such a state is known as "rational universal" *(kullî 'aqlî)*. It may conveniently be exemplified by the pure concept of 'animal' viewed as a self-subsistent rational entity precluding all other concepts that may possibly be associated with it. In the text given above, Ṭûsî refers to this aspect of the problem by the clause(2): "all elements other than itself being removed therefrom". The sentence (6) states that a "quiddity" considered in this way is a "quiddity quâ negatively conditioned".

The text mentions three more points as characteristic of "quîddity quâ negatively conditioned".

First: — as indicated by (3) - (4) — "quiddity" in such a state cannot form an integral whole with any other concepts. This is but a direct consequence of (1) - (2). Since the concept of 'animal', for example, is in this dimension supposed to subsist independently of all other elements which, as we have just seen, are being consciously kept back from it, it is natural that the concept should absolutely refuse to be combined with any other concept — that of 'rational', for example — into a conceptual unity. 'Animal' and 'rational' here are two independent concepts. Even if we forcefully put them together, what is obtained will be nothing more than an external combination of two self-contained elements refusing, just like oil and water, to be mixed with each other. The combination 'animal' - 'rational' in this conceptual dimension will aptly be compared with a man and a stone put side by side in the external world. They can never be integrated into a whole. This negative feature distinctively marks off the "quâ negatively conditioned" from the "quâ non - conditioned", for if 'rational' is adjoined to 'animal' in

For a correct understanding of what is stated here about the category of "quâ negatively conditioned" it must be remembered that most of the leading Muslim philosophers recognize, over and above the three *i'tibârât,* another *i'tibâr* or a stage which metaphysically precedes all of them, namely, a stage at which "quiddity" is viewed in its conceptual purity prior to its being determined or conditioned by anything whatsoever. This is the *i'tibâr* of "quiddity quâ itself" *(mâhîyah min ḥayth hiya)*.[2]

At the stage of "quâ itself", "quiddity" is viewed in a state of total indetermination. No determination, either positive or negative, is attached to it. It is not determined even by the purely negative determination of not-being-determined-by-anything. "Quiddity" is here being considered in itself and by itself. There is absolutely no reference to whatever is not itself.

It is in the capacity of the human mind, however, to detach itself from the state of pure intuition, recede a step, and consider the intuited thing, whatever it may be, from a distance, observing it in an objective way. "Quiddity quâ itself", when observed in such a manner, discloses itself to the mind as something transcending, or cut off from, all other things. No longer is the "quiddity" then being intuited in its absolute purity; for "other" things have already intruded into the field of consciousness, except that the "quiddity" is put into a negative relation with these "other" things. That is to say, the "other" things of which the mind is conscious and which, so to speak, surround the "quiddity", are intentionally expelled from the field of consciousness and kept back from the "quiddity". All this is a conscious process, at least theoretically if not practically. And the absolute purity or transcendence of the "quiddity" becomes re-established on the ground prepared by this rational process. The "quiddity" is now in the state of "negatively conditioned".

The "quiddity" in this new state of purity is a "quiddity" as an

that have arisen around the second, *bi-sharṭ lâ*.

The very concept of "quiddity quâ negatively conditioned" *(mâhîyah bi-sharṭ lâ)* goes back directly to the metaphysics of Ibn Sînâ (Avicenna). But it became a real moot problem in Islamic philosophy with the description Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî gave of this concept in his celebrated *Tajrîd al-'Aqā'id*. In view of this fact, we shall do well to start by reproducing the short but highly controversial passage of this latter work, in which Ṭûsî enumerates what he considers the characteristic features of "quiddity quâ negatively conditioned".[1]

II

(1) *Wa-qad tûkhadh al-mâhîyah,*	"Quiddity" may be viewed,
(2) *maḥdhûfan 'an-hâ mâ 'adâ-hâ,*	all elements other than itself being removed therefrom,
(3) *bi-ḥayth*	in such a way that,
(4) *lau inḍamma ilay-hâ shay',*	if any element were adjoined to it (i.e. the "quiddity"),
(5) *la-kâna zâ'id.*	it (i.e. that element) would but be something external (and superadded),
(6) *wa-lâ takûn maqûlah 'alà dhâlika al-majmû'.*	and it would not be predicated of that combined whole.
(7) *Wa-hiya al-mâhîyah bi-sharṭ lâ,*	"Quiddity" in such a state is "negatively conditioned",
(8) *wa-lâ tûjad illâ fî al-adhhân*	and it does not exist except in the mind.

I

The concept of "quiddity" *(mâhîyah)* plays an exceedingly important rôle in Islamic philosophy, not only in metaphysics but also in logic. For the *Eisagôgê (*Ar. *Isâghûjî)*, which constitutes the First Book of classical Aristotelian logic as it has been accepted by the Muslims, is in its essentials nothing other than an elaborate theory of "quiddity". In the course of history, the concept of "quiddity" has raised in Islamic thought a number of interesting problems. The so-called *i'tibârât* of "quiddity" is surely of the most important of those problems.

The word *i'tibârât (*sg. *i'tibâr)* means "(various possible) ways of looking at" a thing. The expression "*i'tibârât* of quiddity", therefore, refers to various possible ways in which "quiddity" can be viewed at the level of conceptual analysis. It must be noted that the expression in no wise suggests the existence of various *kinds* of "quiddity". All that it indicates is that every "quiddity" can be rationally approached from a number of different angles, or can be conceived in a number of different dimensions, and that at each of the dimensions "quiddity" discloses different rational characteristics.

Three *i'tibârât* have been consecrated by philosophic tradition as being the most fundamental among all the imaginable approaches:

(1) *lâ bi-sharṭ* or "non-conditioned".

(2) *bi-sharṭ lâ* or "negatively conditioned".

(3) *bi-sharṭ shay'* or "positively conditioned".

Of these three the most controversial have always been the first and the second. The present paper will deal with some of the most basic problems

BASIC PROBLEMS OF "ABSTRACT QUIDDITY"

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University

Institute of Islamic Studies

Contents

XII Mîr Dâmâd:

al-Qabasât

Vol II: Persian and English introductions, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:

Aflāṭūn fī al-Islām: Texts and Studies (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh:

Fīlsūf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakarīyā-i-Rāzī (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian Translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M.T. Dânishpajûh (In Preparation).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):

Kâshif al-Asrār

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt. (Tehran 1974) .

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Qabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (under print).

X H.M.H. Sabzawârî:

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharḥ-i Manẓûmeh*

Part One "Metaphysics"

Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (in preparation).

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics, On the Basis of M. Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ Ghurar al-Farâ'id* (in preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharḥ-i Manẓûmah*

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian introductions and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Âshtiyânî (ob. 1952):

Ta'lîqah bar Sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*")

Vol I: Arabic text edited by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Âshtiyânî:

Ta'lîqah bar Sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

VIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch
P.O. Box 14/1133
Tehran - Iran

Printed at the Tehran University Press, Tehran, Iran

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
Tehran University

Collected Texts and Papers on
LOGIC AND LANGUAGE

Edited by
M. Mohaghegh & T. IZUTSU

TEHRAN
1974

DATE DUE

DUE	RETURNED
~~J[illegible]~~	
~~JUN 24 1986~~	
AUG 17 1987	
MAY 02 1989	
~~MAY 19 1989~~	
~~MAY 28 1993~~ D	
~~MAR 09 1994~~ W	

KING PRESS NO. 306

Collected Texts and Papers on

LOGIC AND LANGUAGE

Edited by

M. Mohaghegh & T. IZUTSU

TEHRAN

1974